JOHANN FRIEDRICH HERBART'S

SÄMMTLICHE WERKE

HERAUSGEGEBEN

VON

G. HARTENSTEIN.

DRITTER BAND.

SCHRIFTEN ZUR METAPHYSIK.

ERSTER THEIL.

LEIPZIG,

VERLAG VON LEOPOLD VOSS.

1851.

JOHANN FRIEDRICH HERBART'S

SCHRIFTEN ZUR METAPHYSIK

HERAUSGEGEBEN

VON

G. HARTENSTEIN.

ERSTER THEIL.

LEIPZIG,

VERLAG VON LEOPOLD VOSS.

1851.

gen fast noch ein Jahrzehend vergehen liess, ehe er die Ausarbeitung des grösseren Werks unternahm, davon war wahrscheinlich der Wunsch die Ursache, zuvor seinen psychologischen Untersuchungen einen gewissen Grad von Vollendung zu geben; erst nach der Herausgabe der *Psychologie als Wissenschaft* arbeitete er ziemlich rasch die *allgemeine Metaphysik* aus, deren erster Band im Jahre 1828, deren zweiter im Jahre 1829 erschienen ist. Bei dem vorliegenden Abdruck derselben sind die Seitenzahlen der Originalausgabe an den äussern, die Zahlen der Paragraphen an den innern Seiten der Ecken angegeben.

Die Abhandlung: *Theoriae de attractione elementorum principia metaphysica* ist eine akademische Gelegenheitsschrift, durch welche Herbart im Jahr 1812 die ihm schon 1809 übertragene Professur in Königsberg formell antrat. Jede der beiden Sectionen, die sie enthält, hatte ursprünglich einen besondern Titel, indem die erste Section *pro receptione in ordinem philosophorum*, die zweite *pro loco obtinendo* an zwei auf einander folgenden Tagen (19. und 20. Juni) vertheidigt werden musste. Ein der Originalausgabe (S. 79—83) beigegebenes *Additamentum* enthält eine kurze Darstellung der Theorie Herbart's von dem Ursprunge der Vorstellungen von dem Dänen *Erasm. Geo. Fog Thune*, der nach alter akademischer Sitte Herbart's Respondent bei der Disputation war und am Ende der dreissiger Jahre als Professor der Mathematik an der Universität zu Kopenhagen gestorben ist. Da dieses *Additamentum* nicht Herbart selbst zum Verfasser hat, so ist es hier weggeblieben. Rücksichtlich des Aufsatzes: *philosophische Aphorismen veranlasst durch eine neue Erklärung der Anziehung unter den Elementen*, welcher zuerst in dem Königsberger Archiv für Philosophie, Theologie u. s. w. Bd. I, St. 4, S. 545 fgg. erschien, genügt es auf das zu verweisen, was Herbart selbst über die Gründe sagt, die ihn damals veranlassten, den in obiger Abhandlung entwickelten Hauptgedanken auch in einer möglichst populären Form darzustellen.

Den Schluss des vierten Bandes bilden endlich einige kleinere gelegentliche Aufsätze zur Metaphysik, so wie einige Aphorismen zur Religionslehre. Die *Einwürfe gegen die Metaphysik nebst deren Beantwortung* sind hier, wie schon in der Sammlung der kleinern Schriften Bd. III, S. 157 fgg. um dieser Antworten willen abgedruckt worden; die Einwürfe selbst rührten von einem Zuhörer Herbart's in Königsberg her. Auf sie folgen drei kleinere Aufsätze halb erläuternden, halb polemischen Inhalts, die Herbart in den Jahren 1815, 1831 und 1832 in die jenaische und hallische Literaturzeitung hatte einrücken lassen und die ich zunächst der Vollständigkeit wegen hier aufgenommen habe. Ueber die Metaphysik im engern Sinne hat sich ausserdem nichts in dem Nachlasse vorgefunden. Für werthvoll halte ich dagegen trotz ihrer Kürze die Bemerkungen zur Religionslehre, die aus sehr verschiedenen Zeiten herrühren; sie sind theils aus dem oben Bd. I, S. XIII bezeichneten Theile des Nachlasses entlehnt, theils sind sie, wie mich die Ansicht der Handschrift gelehrt hat, erst nach der Herausgabe der allgemeinen Metaphysik, zum Theil erst in Herbart's letzten Lebensjahren aufgezeichnet. Selbst, wenn man die vielen in andern Schriften zerstreuten Aeusserungen des Verfassers über religiöse Gegenstände ignoriren könnte, würden diese Bruchstücke wenigstens zeigen, dass die in dem ganzen Zusammenhange seiner philosophischen Ueberzeugungen wohlbegründete Verzichtleistung auf eine speculative Theologie in strengem Sinne des Worts der Wärme seiner religiösen Gesinnung keinen Abbruch gethan hat.

Leipzig, im Monat Januar 1851.

G. Hartenstein.

INHALT.

VORREDE.

Auf die Metaphysik beziehen sich nach Abrechnung der Einleitung in die Philosophie sammt dem, was sich an diese anschliesst, nur die vier Schriften Herbart's, welche den dritten und vierten Band der vorliegenden Ausgabe bilden, nämlich die *Hauptpuncte* der *Metaphysik*, die Abhandlung *de attractione elementorum*, und die dazu gehörigen *Aphorismen veranlasst durch eine neue Erklärung der Anziehung unter den Elementen*, endlich die *allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre* in zwei Bänden. Die Abhandlung *de attractione elementorum* bildet aber eigentlich eine Ergänzung der Hauptpuncte der Metaphysik; indem sie den schon in den letzteren bei der Analyse des Begriffs der Geschwindigkeit gefundenen Begriff des unvollkommenen Zusammen der realen Wesen, den Herbart schon damals als „einen für die Naturforschung merkwürdigen Begriff" bezeichnet hatte, „der jedoch hier nicht weiter verfolgt werden könne" (vgl. Bd. III, S. 33), eben in dieser seiner Bedeutung für die Naturphilosophie in derselben Art entwickelt, in welcher später das grössere Werk von ihm in der Lehre von der Materie Gebrauch macht. Die Arbeiten Herbart's zur Metaphysik bilden daher zwei Darstellungen der gesammten Metaphysik, eine kurze, höchst gedrängte, und eine ausführliche. Dass er einzelne Parthieen der Metaphysik nicht ebenso in kleineren Abhandlungen monographisch behandelt hat, wie er dies absichtlich oder gelegentlich rücksichtlich der Psychologie, praktischen Philosophie und Pädagogik gethan hat, hat seinen Grund jedenfalls in der Natur des

Gegenstandes; kein anderer Theil der Philosophie bildet ein so streng zusammengehöriges Ganze in einander eingreifender, sich gegenseitig ergänzender Begriffe, als die Metaphysik, in welcher alle Fragen der rein theoretischen Forschung ihre letzte Entscheidung erhalten sollen. Anders würde es sich mit der Anwendung schon festgestellter metaphysischer Principien auf Psychologie und Naturphilosophie verhalten; auf die letztere aber noch specieller einzugehen, als dies in dem zweiten Bande des grösseren Werks geschehen ist, mochten wohl Herbart selbst die grossen Schwierigkeiten warnen, welche eine vollkommen genügende Verbindung der allgemeinen metaphysischen Begriffe mit den physikalischen, chemischen und physiologischen Thatsachen zu überwinden hat. Dem aufmerksamen Leser wird weder die Strenge der Anforderungen, welche Herbart hier ebenso wie anderwärts an die Genauigkeit der Untersuchung macht, noch die eines grossen Forschers würdige Wahrhaftigkeit entgehen, mit welcher er in dem grösseren Werke Lehrsätze, von deren fester Begründung er überzeugt war, von wahrscheinlichen Meinungen, und diese wieder von mehr oder minder gewagten Vermuthungen unterscheidet. Den letzteren noch mehr einzuräumen, als er gethan hat, durfte ihm mit Recht als bedenklich erscheinen, wo es ihm zunächst darauf ankam, Andeutungen über die mögliche Fortsetzung der Untersuchung auf einem Gebiete zu geben, auf welchem zum grossen Theil die Belehrungen der Erfahrung der synthetischen Construction den Leitfaden darbieten müssen. Ob aber irgend ein anderer metaphysischer Gedankenkreis sicherere und ausgiebigere Anknüpfungspuncte für die Bestimmung nicht etwa blos der Gesetze, sondern der Ursachen darbietet, welche den physikalischen, chemischen und physiologischen Thatsachen zu Grunde liegen, darüber wird früher oder später die Naturforschung selbst zu entscheiden haben, falls sie sich alle die principiellen Fragen beharrlich von sich abzulehnen entschlossen ist, welche sich über die Thatsachen und die

Formeln ihres Verlaufs zu den *Begriffen* erheben, durch welche jene Thatsachen sammt ihren Gesetzen unvermeidlich gedacht werden.

Was die Anordnung der genannten Schriften anlangt, so schien es das Natürlichste, die *Hauptpuncte der Metaphysik* und die *allgemeine Metaphysik* voranzustellen, und die Abhandlungen über die Elementarattraction auf sie folgen zu lassen. Die *Hauptpuncte der Metaphysik*, welche in Verbindung mit den im ersten Bande der vorliegenden Ausgabe abgedruckten *Hauptpuncten der Logik* im Jahr 1808 im Buchhandel erschienen sind, hatte Herbart ohne die genannte Beilage schon im Jahre 1806 zunächst als Manuscript für seine Zuhörer drucken lassen. Die der Sache nach unbedeutenden, in der Wahl des Ausdrucks aber bisweilen charakteristischen Abweichungen der ersten Bearbeitung von der zweiten sind hier in derselben Weise angegeben, wie bei den übrigen Schriften, von denen mehrere Ausgaben vorliegen. Diese Darstellung der Metaphysik, von der Herbart in der Vorrede sagt, dass „sie ihrer Kürze ungeachtet, vollständig sei in Hinsicht dessen, was zur strengwissenschaftlichen Einsicht in ihre Behauptungen wesentlich gehört," hat übrigens nicht blos ein historisches Interesse, weil sie zeigt, wie früh und wie selbstständig Herbart über alle Hauptfragen der strengspeculativen Forschung mit sich selbst ins Reine gekommen war, sondern sie ist auch ein merkwürdiges Muster einer gedrängten, bis auf das einzelne Wort genau abgewogenen Kürze des Ausdrucks, die durchaus nur aus der höchsten Intensität des Denkens begreiflich wird. Für das Verständniss ohne Hülfe mündlicher Erläuterungen konnte freilich dieser speculative Lapidarstyl nicht ausreichen, zumal selbst das *Lehrbuch zur Einleitung* erst einige Jahre später erschien; und Herbart selbst muss geraume Zeit vor der Ausarbeitung des grösseren Werks die Absicht einer ausführlicheren Darstellung der Metaphysik gehabt haben, wie ein in seinem Nachlasse vorgefundenes Blatt beweist, welches Folgendes ent-

hält: „Müsste ich meinen Boruf eine Metaphysik zu schreiben, „nach der Wahrscheinlichkeit abmessen, sie unter meinen Zeit-„genossen geltend zu sehen: so möchte ich dazu keine Feder „ansetzen, sondern meiner Gewohnheit treu bleiben, in eignen „Studien fortschreitend die Erzeugnisse derselben von Zeit zu „Zeit in kurzen Lehrbüchern, nur eben angedeutet, niederzu-„legen. In solcher Art habe ich schon vor zehn Jahren eine „Metaphysik auf wenige Blätter zusammengepresst; auch ist „sie, zwar nicht verstanden, jedoch beurtheilt worden. Seit-„dem sind meine Ueberzeugungen nicht verändert, aber meine „Beobachtungen über die Macht der Vorurtheile haben sich „vermehrt, und meine Anstalten, um diese Vorurtheile zu be-„kämpfen, haben nach allen Seiten hin an Ausdehnung ge-„wonnen. Vollenden lassen sich solche Anstalten nicht, und „mir ist aus manchen Gründen nicht gestattet, länger zu säu-„men. Unbekümmert also um Personen, die ich nicht an-„greife, suche ich den Irrthümern, die ich bestreite, nicht blos „dio Wahrheit, sondern auch einen möglichst deutlichen Vor-„trag derselben entgegenzusetzen. Mögen die jetzt Lebenden „davon denken, was sie wollen und können; die Neuheit mei-„ner Lehre, (welche nicht dadurch veraltet sein kann, dass man „einige, meist verdrehte Notizen davon hie und da in öffent-„lichen Blättern gelesen hat,) sichert ihr zum wenigsten einen „Platz in der Geschichte der Philosophie, und hiemit die Ge-„legenheit, auch spätern Zeiten einen Stoff zum Nachdenken „darzubieten.“ Welcher Art die Anstalten gewesen sind, um die Macht der Vorurtheile zu bekämpfen, zeigt der erste Band der *allgemeinen Metaphysik* sehr deutlich, welcher ohne den Anspruch, eine Geschichte der metaphysischen Forschung zu sein, jedenfalls eine ausgezeichnete Vorarbeit zu einer kritischen Betrachtung ihres historischen Verlaufs und zugleich ein Musterbeispiel für die Art ist, wie die Geschichte der Philosophie für die Philosophie selbst benutzt werden kann und soll. Dass Herbart trotz der so eben angeführten Aeusserun-

HAUPTPUNCTE DER METAPHYSIK.

1808.

Statt der Vorrede enthielt die erste Bearbeitung dieser Schrift (Hauptpuncte der Metaphysik. Vorgeübten Zuhörern zusammengestellt von Johann Friedrich Herbart. Göttingen, gedruckt mit Barmeierischen Schriften, bei J. C. Baier 1806. 46 S. gr. 8.) auf der Rückseite des Titelblattes nur folgende Worte:

„In der Stille sind die Gedanken, deren kürzeste Bezeichnung hier erscheint, während des Laufs von achtzehn Jahren auf eignem Boden gewachsen und gezogen. Seien sie jetzt auch andern Denkern empfohlen! Doch zunächst nur zur fernern stillen Pflege, und zur Mittheilung in Privatkreisen, welchen die Forschung lieb ist. Zwar keinem Menschen verlangen diese Blätter sich zu verhehlen, aber aller käuflichen Druckschrift sollen sie noch zur Zeit ein völliges Geheimniss bleiben. Sie selbst sind nicht feil; sie gehen aus von der Hand des Verfassers. Wird demselben, in öffentlicher Ausstellung seiner Arbeit, Jemand voreilen wollen?“

VORREDE.

Die gegenwärtige Metaphysik ist, ihrer Kürze ungeachtet, vollständig in Hinsicht dessen, was zur streng-wissenschaftlichen Einsicht in ihre Behauptungen wesentlich gehört. Hingegen auf die ausführlichen Erörterungen jeder Art, wodurch sonst speculative Gedanken dem Ganzen des Gemüths näher gebracht werden können, ist für diesmal Verzicht geleistet. Aus doppeltem Grunde. Die Absicht der Bekanntmachung lag hauptsächlich in dem Wunsche, der eben jetzt erscheinenden allgemeinen praktischen Philosophie das Theoretische gleich mitzugeben, damit Kenner sich in Ansehung der Principien ganz orientiren könnten. Und was die Darlegung des Verhältnisses unter beiden Theilen der Philosophie, — Trennung in den Principien, Verbindung in den Resultaten, — was ferner die Unterscheidung von fremden Systemen anlangt, sammt der Bemühung, dem Leser nöthigenfalls aus der Befangenheit herauszuhelfen, wohinein eine Kraftsprache, die nicht Kraft der Gedanken ist, ihn könnte versetzt haben: hiezu ist schon vom Verfasser durch seine Schrift über philosophisches Studium ein Beitrag geliefert worden.

Der eben genannten Schrift sind einige Einwürfe öffentlich gemacht, die, wenn sie träfen, eigentlich die Metaphysik treffen müssten; und so könnte die Beantwortung derselben hier den rechten Platz finden. Da sie aber der Metaphysik zuvorgeeilt sind, überdies auch die ausdrückliche Leugnung ihrer Voraussetzungen in der Abhandlung über philosophisches Studium schon enthalten ist: so mag es für jetzt genügen, nur einige, wie es scheint, nahe liegende Missverständnisse zu berühren, durch deren Einfluss das Lesen dieses Buchs zur verlornen Mühe werden würde. — Es ist ein alter Irrthum: dass Erkennen für ein Abbilden dessen zu halten, Was Ist. Seit Kant darf jedoch der Satz unter uns wenigstens nicht mehr befrem-

den: dass wir die Dinge an sich nicht erkennen. Hat nun die Philosophie nicht das Was des Seienden, sondern irgend etwas Anderes (was es auch sei) zum Object ihres Erkennens: so wird sie auch nach einer Einheit streben dürfen, die nichts abbildet von einer Einheit im Sein. Und seit Fichte, durfte man ehemals hoffen, würde nie wieder verloren gehn die Erinnerung: dass, wer vom Sein redet, dieser das Sein denkt, und über seine Anwendung des *Begriffs* vom Sein kann zur Rechenschaft gezogen werden: wodurch er denn in die Untersuchung der Begriffe hinaufgetrieben ist; indem er bei fehlerhaftem Begreifen nie die Wahrheit ergreifen wird, vollends bei widersprechendem Begreifen, schiene es durch noch so erhabene Anschauungen geheiligt, sich der Gefahr aussetzt, alle seine Behauptungen durch die gerade entgegengesetzten parodirt, und in dieselben verschmolzen zu sehn. Endlich, was das Heilige selbst anlangt, das man mit dem Sein in einerlei Anschauung zu erreichen meinte, so dient auf folgende Frage: soll das Sollen auch ein Kriterium des in Gott Seienden, der Gottheit selbst werden, deren Werk es doch ist und gebotenes Gesetz? — zur Antwort folgende Stelle von Kant: „selbst der Heilige des Evangelii muss zuvor mit unserm Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn *dafür erkennt.*"

Freunde der Logik sind ersucht, die Beilage[1] zuerst zu lesen. Der Gegenstand ist seiner Natur nach klärer; und ein ferneres Einverständniss auch über schwierigere Gegenstände bereitet sich vielleicht am sichersten vor, wenn man zum Anfang das Leichtere nicht verschmäht.

---

[1] Die in dem I Bande der vorliegenden Ausgabe enthaltenen *Hauptpuncte der Logik.* Vgl. Bd. I, S. XII.

VORFRAGEN.

I. Wie können Gründe und Folgen zusammenhängen?
II. Was ist gegeben?

I.

[1] Wer den Grund besitzt, soll der Folge mächtig sein. Die Folge liegt in dem Grunde. Aber nicht wie in einem Behältniss, das sie leer zurücklassen könnte. Sie darf nichts Unabhängiges sein; das Folgern darf von dem Grunde nicht einen,

---

[1] Statt der hier folgenden Entwickelung (I, A u. B bis: „Der Grund ist") hat die 1 Bearbeitung folgende kürzere Darstellung:

„Wer die Gründe besitzt, soll der Folgen mächtig sein. Wenn demnach die Folgen *in* den Gründen liegen: wie können sie *aus* denselben *heraus* gezogen werden? — Da von müssiger Wiederholung desselben Gedankens hier nicht die Rede ist, sondern von einem wahren Gedanken-Uebergange: — wie kann das In-Liegende von dem Heraus-Gezogenen verschieden sein?

Entweder der Grund *kann* die Folge in sich behalten, — und das Folgern ist bloss möglich: — oder er kann es nicht; das Folgern ist nothwendig.

A) Kann der Grund die Folge auch in sich behalten: so ist ihm das Folgern gleichgültig; er bleibt, nach und vor, derselbe. Derselbe Gedanke liegt, als Folge, ausser, als Theil des Grundes, in ihm.

Doch darf die Folge kein fertiger Theil des Grundes sein; oder sie wäre blosse Wiederholung und der Rest des Grundes nicht Grund, sondern überflüssig. Daher darf sie auch nicht ein, als einfach, Gedachtes sein; ein solches läge fertig darin. Sie ist also ein Verbundenes. Verbunden, als Folge; unverbunden, als Theil des Grundes. — Ist denn die Verbindung .... gehemmt. Das Hemmende, als Theil des *Grundes*, ist zugleich verbindend. Aber was zugleich verbindet und trennt, heisst ein Mittelglied. Es verbindet, indem es .... da wird diese Art zu folgern von häufigem Gebrauche sein. (Es wird sich .... gleich im Folgenden.

B) Kann der Grund die Folge *nicht* in sich behalten, bedarf er des Folgerns: so ist er .... *Widerspruch. Ohne diese Eigenschaft giebt es kein Princip für wahre Speculation.* Herausschaffung des Widerspruchs ist der eigentliche Actus der Speculation. Dieser Actus aber wäre ein blosser,

für sich fertigen, Theil absondern: oder es wäre ein blosses Wiederholen des nämlichen Gedankens, und der Rest des Grundes nicht Grund, sondern überflüssig. Gehört also die Folge dem Grunde: wie kann Er sie loslassen? Und, was von dem Grunde abgetrennt, was aus ihm heraus gezogen wird: wie kann es ein *neuer* Gedanke sein?

Der Grund, indem er begründet, ist auf allen Fall ein im Werden begriffener Gedanke; die Folge das Gewordene: also ein Neues, und doch im Werdenden Prädisponirtes. Aber damit ist die Schwierigkeit nicht gelöst. Es fragt sich, was heisst ein werdender Gedanke? Soll das Werden ihm eigenthümlich sein, so gewiss er dieser und kein andrer Gedanke ist? Oder duldet er bloss, dass man ihn willkürlich ins Werden versetze; und könnte er die Folge wol auch ruhig in sich verborgen behalten? Die letztre Voraussetzung werde zuerst untersucht.

A) Ist der Grund ein, an und für sich ruhender Gedanke, ist das Folgern ihm gleichgültig: so kann die Folge wenigstens der Materie nach nicht neu sein. Denn sollte sie neu sein, und doch aus ihm hervorgehn, so müsste er sich ändern. *Was* in ihm schon gedacht wird, das kann in ihr nur eine neue Form annehmen. Aber kein Einfaches, als solches, hat Form; sondern nur das Verbundene. Die Folge also ist ein Verbundenes. Verbunden, als Folge; unverbunden, (oder doch nicht *so* verbunden), als Theil des Grundes. — Ist denn die Verbindung *ohne* Grund? — Die Verbindung ist, und ist nicht, in dem Grunde. Das heisst, sie ist vorhanden, aber gehemmt. Das Hemmende, als Theil des *Grundes*, als stiftend die Folge, ist zugleich verbindeud. Aber was zugleich verbindet und trennt, heisst ein Mittelglied *(Terminus medius)*. Es verbindet, indem es mit jedem der zu Verbindenden selbst verbunden ist; es trennt, indem es nicht in beiden Verbindungen zugleich, sondern für jede besonders, also zweimal, gedacht wird. Prämissen. Conclusion. Beides aus der *Logik* bekannt. — Wo in einer Gedankensphäre sich häufig dieselben Begriffe in vielerlei Verbindungen (Mittelbegriffe) wiederfinden; oder, wo die Veranlassungen, gewisse Begriffe zu erzeugen, sich vielfach wieder-

---

und hoffnungsloser, Versuch, wenn nicht eine von zwei Bedingungen statt findet: entweder, der widersprechende Begriff dringt sich auf.... er werde gelingen.

Der Grund ist hier kein Satz" u. s. w.,

holen: da wird diese Art zu folgern, durch Zusammenfassung der Prämissen, von häufigem Gebrauche sein. (Es wird sich weiterhin offenbaren, dass diess in der Mathematik der Fall ist.) Aber durch sie allein, würde es gleichwohl nie etwas anderes, als Gedankenanhäufung geben. Denn sie setzt die Verbindung des Prädicats mit dem Subjecte, in den Prämissen, voraus. Sei dieselbe analytisch; so ist sie tautologisch. Synthetisch *a posteriori*, — so ist sie nur Aggregation. Synthesis *a priori* erwarten wir gleich im Folgenden. Im voraus ist soviel von selbst klar: soll es Synthesis *a priori* geben, so muss sich das Bedürfniss derselben, ehe sie vollzogen wird, durch einen Widerspruch verrathen, — und in diesem allein kann ihre Rechtfertigung liegen. Denn, sei *B* dem *A* durch Synthesis *a priori*, also nothwendig, zu verbinden: so muss *A ohne B* unmöglich sein. Die Nothwendigkeit liegt in der Unmöglichkeit des Gegentheils. Unmöglichkeit eines Gedankens aber ist Widerspruch.

B) Ist der Grund ein ursprünglich werdender Gedanke, kann er die Folge *nicht* in sich behalten, bedarf er des Folgerns: so ist er, ohne das Folgern, unmöglich. *Das heisst: Er, der Grund, vor dem Folgern, enthält einen Widerspruch.* Herausschaffung des Widersprnchs ist der eigentliche Actus der Speculation. Und Speculation, im strengen Sinne, ist der willkürlose Gang des zur Umwandlung vordringenden Gedankens. Entweder derselbe dringt sich auf im Gegebenen, — er ist ein Naturproblem; oder, er ergiebt sich aus einer Idee, die ausgeführt werden *soll*, — er ist ein praktisches Problem. Im letztern Fall *soll* man den *Versuch* anstellen; im erstern Fall *weiss* man, er *werde gelingen.* — Willkürlich gemachten Widersprüchen könnte nichts beiwohnen von speculativem Triebe, noch von der Hoffnung auf irgend ein Resultat.

Der Grund ist hier kein Satz, noch eine Mehrheit von Sätzen, sondern ein Begriff; denn er ist ein Widerspruch, d. h. die Identität der widersprechenden Glieder. Die Folge wird den Widerspruch aufheben, also den Grund *verändern,* — durch einen *neuen* Gedanken, als nothwendige *Ergänzung* von jenem, sofern er denkbar sein soll, — als *Voraussetzung,* und *Beziehungspunct* desselben, sofern der Begriff schon Gültigkeit besass. Die Folge ist demnach hier nicht, wie vorhin, der Form nach, sondern der Materie nach von dem Grunde verschieden.

Die, gleich zu entwickelnde, *Methode der Beziehungen,* (d. h.

Methode, nothwendige Ergänzungsbegriffe, wenn sie versteckt sind, aufzusuchen,) darf nicht einer mathematischen Formel verglichen werden, welcher man sich im Calcul sorglos überlassen kann. Sie beschreibt im allgemeinen, bis auf einen gewissen Punct,[1] welche Wendung der, mit einem aufgegebenen Widerspruche beschäftigte, Denker unvermeidlich nehmen werde. Ohne die innigste Vertrautheit mit dem Problem aber ist sie gar nicht zu brauchen.[2]

Dasselbe muss zuvörderst durch analytische Betrachtungen so vollkommen zur Deutlichkeit erhoben werden, dass, was nur als Schwierigkeit war *fühlbar* gewesen, sich nun als Widerspruch scharf *denken* lasse. Ist der Punct des Widerspruchs genau gefunden: so liegt seine contradictorische Verneinung als nothwendig vor Augen. Heisse der Hauptbegriff *A*; so werden in ihm zu unterscheiden sein zwei Glieder, *M* und *N*, die er als identisch setzt, und die doch sich verhalten, in irgend einem, oder einigen Merkmalen, wie Ja und Nein. Der Widerspruch[3] liegt in keinem der Glieder für sich genommen, er liegt in der prätendirten Identität beider; diese muss verneint werden. Man wird demnach jedes der Glieder abgesondert setzen. Aber gegeben ist jedes nur mit dem andern. Denkt man *M* abgesondert: so ist es ein leerer Begriff, der auf Wiederverknüpfung mit *N* wartet. Denkt man es mit *N* in *A*: so ist man gezwungen, es wieder herauszusondern[4]. Das Abgesonderte hat nur Realität für die Verknüpfung, das Verknüpfte ist nur denkbar in der Absonderung[5]. So ist der Widerspruch

[1] 1 Bearb.: „Sie beschreibt nur im allgemeinen, sofern es im allgemeinen möglich ist, welche Wendung“ ....

[2] 1 Bearb.: „zu brauchen. Sie beruht auf Folgendem:

Die erste Arbeit wird sein, den Punct des Widerspruchs genau zu finden; um ihn contradictorisch zu verneinen. Heisse der Hauptbegriff“ u. s. w.

[3] 1 Bearb.: „Widerspruch (wofern er einfach ist, — sonst müsste die Methode sich wiederholen) liegt“ u. s. w.

[4] 1 Bearb.: „herauszusondern. Aber *M* = *M* (nämlich der allgemeine Begriff *M*, der sonst auf verschiedene Weise bestimmt werden mag); das Abgesonderte“ u. s. w.

[5] Statt der folgenden Stelle: „So ist .... auf welche er sich bezieht“ hat die 1 Bearb. wieder eine kürzere Darstellung: „So vervielfältigt es sich unvermeidlich; und man muss sich besinnen, dass der Begriff *A*, der den *Begriff M* mit *N* identisch darstellt, es unbestimmt lässt, ob *ein* oder *mehrere M* gemeint seien. Ist man nun gewiss, ihn richtig gefasst zu haben, so dass

aus dem Hauptbegriff in das einzelne Glied getreten; welches identisch und auch nicht identisch mit dem andern muss gedacht werden. Dieser secundäre Widerspruch erfordert abermals contradictorische Verneinung, also Trennung der in ihm als verbunden erscheinenden Glieder. Das mit sich selbst entzweite *M* kann nicht Eins und dasselbe sein. Es muss zerfallen in Eins und ein Anderes. Ein *M*, identisch mit *N*; ein anderes *M*, nicht identisch mit *N*. Aber hier erneuern sich die vorigen Betrachtungen. *M*, identisch mit dem, ihm widersprechenden *N*, ist undenkbar. Soll doch dabei etwas gedacht werden, so muss es vor allen zuerst als *M*, d. h. nicht identisch mit *N*, gedacht werden. *M*, nicht identisch mit *N*, ist ein leerer Begriff, ist ungültig; nur einem solchen *M*, wie es aus dem Hauptbegriff *A* hervorgeht, kann Gültigkeit beigelegt werden. In *jedem* der mehrern *M*, also, wenn es vollständig, wie es muss, gedacht werden soll, zeigt der secundäre Widerspruch sich ganz und gar; und, will man ihn auch hier noch durch Trennung der Glieder verfolgen, so wird er sich in *jedem* abgesonderten Stücke von neuem zeigen. Er kann also in keinem einzelnen *M*, *als* einem einzelnen, gehoben werden. Folglich bleibt nur übrig anzunehmen, dass in der Mehrheit der *M*, als einer Mehrheit, seine Auflösung liege. Die mehrern sollen sich *zusammen* finden in der Identität mit *N*. Also, ihr Zusammen muss gleich *N* sein; während ausser dem Zusammen, jedes *M* einzeln genommen, nicht gleich *N* ist. So weit reicht die Methode. Das Zusammen der *M* kann sie nicht bestimmen, weil sie das *M* selbst nicht kennt. Man wird also in jedem besondern Falle aus der Eigenthümlichkeit der *M* zu erforschen haben, was das *Zusammen* für sie bedeuten könne? wie man zum Behuf desselben *jedes* der *M* zu denken habe? Welche Erfordernisse sich

er nicht noch irgend ein *X* enthalten sollte, wodurch *M* modificirt werden könnte: so muss das *Zusammendenken* der *mehrern M* (oder *N*) Bestimmungen ergeben, vermöge deren die widersprechenden Merkmale verschwinden. Nämlich, — was sich im allgemeinen nicht näher bestimmen lässt, — man wird aus der Eigenthümlichkeit der *M* zu erforschen haben, was das *Zusammen* für sie bedeuten könne? wie man zum Behuf desselben *jedes* der *M* zu denken habe? welche Erfordernisse sich dabei aus *A* selbst ergeben? — Die Voraussetzungen des Zusammen .... Ergänzungsbegriffe, das Zusammen selbst aber wird identisch mit *N*, — wiewohl vielleicht erst nach wiederholtem ähnlichem Verfahren.

Ein leichtes Beispiel" u. s. w.

dahei ans *A* selbst ergeben? — Die Voraussetzungeu des Zusammen, in jedem der *M*, einzeln genommen, geben alsdann die Ergänzungsbegriffe, welche mit *A* durch Synthesis *a priori* zu verknüpfen sind, oder, auf welche er sich hezieht.

Ein leichtes Beispiel gieht der logische Syllogismus. Damit die Prämissen, (das zwiefache *M*, welches mit *N*, der Folge, identisch sein soll, weil sie *in* ihrem Grunde *liegt*[1]) als Gedanken, *zusammen* sein können, welches hier, wo vom Folgern die Rede ist, mehr bedeuten muss als blosse Association: ist vorauszusetzen, dass Etwas in jeder derselhen sei, was von selhst im Denken zusammenfällt. (Entweder ein identischer Begriff, oder auch Begriffe, die durch eine zwischenliegende Schlussreihe, oder durch nothwendige Beziehung schon verhunden sind.) Dies Etwas gehört dem Zusammen nicht an, weil es demselben als Bedingung vorangeht. Das blosse Zusammen aber ist die Conclusion. Diese ist identisch mit ihrem Grunde, d. h. mit jeder der Prämissen, sofern dieselhe zusammen ist mit der andern. — Die wichtigsten Anwendungen der Methode finden sich in den §§. 3, 4 und 12. (M. s. auch *allg. prakt. Philos.* S. 39 [d. Ausg. vom Jahr 1808]. Das Gleichgültige ist dort *M*; das Gefallende *N*. Der Ausdruck *Ergänzung* aber hat dort einen andern Sinn wie hier.)[2]

Der Haupthegriff ist nothwendig verhunden mit den Ergänzungshegriffen. Der letztern kann, nach gehöriger Entwickelung des Zusammen, und vielleicht nach mehrmals angewandter Methode, eine lange Reihe sein. *Diese Menge des Nothwendig-Verbundenen nun ist keine Menge, sondern Ein Gedanke.* Denn, was man seiner nothwendigen Verbindung entreissen würde, das müsste unmöglich, undenkhar werden. — Aher *welcher* Gedanke? Das lässt sich nur *gliederweise* vorzählen, indem man ihn entwickelt. — Hier widerspricht sich Einheit und Vielheit. Man denke nun zunächst Einheit und Vielheit gesondert. Das Viele, für sich genommen, kann nicht gleich sein der Einheit; wohl aber das *Zusammen* des Vielen, d. h. seine Form. Sonach ist die Einheit bloss formal. Das wahre Viele liegt ausser ihr, und wird in ihr hloss repräsentirt.[3]

---

[1] „welches ... liegt)" Zusatz der 2 Bearb.

[2] „Die wichtigsten Anwendungen .... wie hier.)" Zusatz der 2 Bearb.

[3] Dieser Absatz lautet in der 1 Bearb. so: „Da das Zusammen ohne das

Anmerkung. 1) Wenn offenbare Beziehungen verkannt werden, so zeigt man den, nicht gegebenen, (also nicht aufzulösenden,) — sondern im Verkennen sich erzeugenden Widerspruch. 2) *Vermeinte* Widersprüche werden häufig gehoben durch blosse Distinction. Diese verwirft eine Unvorsichtigkeit im Denken. 3) Es giebt Widersprüche, die keiner Auflösung bedürfen, weil sie keine Realität prätendiren. Unmögliche, irrationale Grössen. — *Bewegung.*

II.

Soll Speculation möglich sein: so muss, laut des Vorigen, *gegeben*, oder *zum Philosophiren vorgefunden* werden (denn man denke nicht an *Acte* des Gebens und Nehmens) ein wahres und reines Vieles,[1] aber auf irgend eine Weise zusammen. In dem Zusammen, also in den Formen des Gegebenen, wie sie durch Begriffe zunächst gedacht werden,[2] müssen Widersprüche stecken: die Speculation wird diese Widersprüche ergreifen; und sie lösen; indem sie die Formen ergänzt; d. h. indem sie den, durch die Erfahrung dargebotenen, formalen Begriffen diejenigen Begriffe hinzufügt, worauf dieselben sich nothwendig beziehen.[3] Wo dergleichen Formen gegeben werden: da ist das Feld der Speculation. Wie gross oder wie klein dies Feld sein werde, muss man erwarten; nicht aber im voraus bestimmen wollen.

Im Erfahrungskreise findet sich ein mannigfaltiger *Zusammenhang des Vielen, das vorliegt in den einfachen Empfindungen.* Oder wenigstens, es nimmt Jedermann dergleichen Zusammenhang an. Gleichwohl ist es nöthig, diesen Punct der Kritik

---

Zusammenhängende nicht gedacht werden kann, so ergiebt sich eben hier die *nothwendige* Verbindung des Begriffs *A* mit den Ergänzungsbegriffen. Der letztern kann, nach mehrmals angewandter Methode, eine lange Reihe sein. Diese Menge .... Ein Gedanke. Aber *welcher* Gedanke? .... Einheit und Vielheit. Das Viele demnach besteht für sich, und nur in seinem Zusammen ergiebt es die Einheit. Das wahre Viele ... *repräsentirt.* Das *Nothwendig*-Verbundene ist nicht das Viele selbst, sondern blos die *Form* seines Zusammen.

[Verfehlte Forschungen über dergleichen Formen haben das Hirngespinnst der *reellen* All-Einheit erzeugt]".

[1] 1 Bearb.: „ein reines Vieles".

[2] „also in den ... gedacht werden" Zusatz d. 2 Bearb.

[3] „indem sie den, ... nothwendig beziehen" Zusatz der 2 Bearb.

zu unterwerfen. Die einfachen Empfindungen selbst, das Kalt, Warm, Roth, Blau, Süss, Sauer, u. s. w. werden, als das reine Viele, die Materie, — dabei vorausgesetzt. Hingegen kommt in Frage alle Form, also der Zusammenhang der Veränderungen, der Mehrheit von Beschaffenheiten Eines Dinges, des Raums, der Zeit, endlich das Zusammensein der mehrern Vorstellungen im Ich.

Man zähle die Materie, in irgend einer dieser Formen, vollständig durch. Alle Materie wird da sein, aber noch nicht die Form. Alle Materie aber ist alles Gegebene. *Sonach ist*, wie es scheint,[1] *die Form nicht gegeben; weder in, noch ausser der Materie.* Begebenheiten, — aber keine *Folgen;* Beschaffenheiten, — aber kein *Beschaffenes;* farbige Stellen, — aber keine *Figuren;* Wahrnehmungen, die man in Zeitmomente gesetzt hat, — aber keine *Distanz* der Momente; Vorstellungen, — aber kein *Vorstellendes*, dem sie angehören. Das Ich ist die ärgste aller Einbildungen, ein Object, das sich aufs Subject, ein Subject, das sich aufs Object beruft, — keins, das auf die Frage: Wer? nicht verstummte; vorgeblicher Zusammenhang ohne alles Zusammenhängende.

(Dies durchzuarbeiten, ist die Sache des Skepticismus; der sich hüten muss, einseitig zu werden, indem er etwa eine einzelne unter jenen Formen angreift, die übrigen aber unangefochten lässt.[2] — Auf die Frage: *woher* die Form? versuchte Kant zu antworten.[3] Zwar die Antwort: aus dem Gemüthe, ist vergeblich; denn aus ihm käme alle Form zu allem Gegebenen, die Frage aber ist nach dieser und jener bestimmten Form für dies und das Gegebene; also: warum *hier* ein Viereck, *da* eine Ründung? *hier solche* Beschaffenheiten geballet zu einem solchen, *dort andere* zu einem andern Dinge? u. s. w.[4] — Ueberhaupt muss *der* Frage, *woher* die Form, vorangehn die, welche dieses Orts ist: *ob* überall die Form gegeben sei?)

---

[1] „wie es scheint" Zusatz d. 2 Bearb.

[2] „der sich ... unangefochten lässt" Zusatz d. 2 Bearb.

[3] 1 Bearb.: „zu antworten; und hier ist er zu Hause. Zwar" u. s. w.

[4] 1 Bearb.: „Dinge u. s. w. Aber vollends verkehrt waren Fragen an die kantische Philosophie, von denen sie gar nichts versteht, wie die über das *Ding an sich*, was nur zufällig darin stecken geblieben, und nachher bequem benutzt war. Was musste entstehen aus der Anhäufung verkehrter Antworten auf verkehrte Fragen? — Ueberhaupt" u. s. f.

Es kommt nur darauf an, dass man sich besinne. Denn dass etwas gegeben sei, dass man es *vorfinde*, — soll und darf nicht bewiesen, auch zunächst nicht erklärt werden. Sich zu besinnen, dass man alle jene Formen vorfinde, dass man in der Auffassung derselben *gebunden* sei:[1] darf man nur versuchen, sie *willkürlich* wechseln zu lassen an der Materie. Sogleich sträubt sich das Runde, sich viereckig zu zeigen; es sträubt sich diejenige Complexion von Beschaffenheiten, welche wir Gold nennen, statt ihrer Festigkeit die Flüssigkeit des Quecksilbers, oder statt ihrer gelben Farbe dessen weisse zu zeigen[2] u. s. w. — In der That, nur durch Gegensätze ist die Form gegeben. Auf einem Blatt Papier liegen unendlich viele Cirkel, Vierecke, Figuren aller Art, aber sie werden erst bemerkt, nachdem sie durch Linien von andrer Farbe eingegrenzt sind. Die Anwendung reicht weit. Die Aufklärung ist nur in der Psychologie zu suchen.

Uebergang zur Metaphysik.

Das Einfache der Empfindung hält Niemand für real; die Sprache selbst drückt es durch Adjective aus. Aber die Substantive zu diesen Adjectiven, die Sachen, sind Complexionen jenes Einfachen; blosse Formen des Nicht-Reellen, also noch weniger reell. Wird denn die Metaphysik keine Realität haben? Oder wird sie, damit es doch daran nicht fehle, sich selbst dergleichen *setzen?*

Läugne man alles Sein: so bleibt zum wenigsten das unläugbare Einfache der Empfindung. — Aber das Zurückbleibende, nach aufgehobenem Sein, ist Schein. Dieser Schein, als Schein, hat Wahrheit; das Scheinen ist wahr.[3] Nun liegt es im Begriff des Scheins, dass er nicht in Wahrheit *das* sei, *was* da scheint.[4] Sein Inhalt, sein Vorgespiegeltes, wird, in dem Begriff: Schein, verneint. Damit erklärt man ihn ganz und gar für Nichts, wofern man ihm nicht von neuem, (ganz fremd dem, was durch ihn vorgespiegelt wird,) ein Sein wiederum bei-

[1] „dass man ... *gebunden* sei" Zusatz d. 2 Bearb.

[2] „es sträubt sich ... zu zeigen" Zusatz d. 2. Bearb.

[3] Statt der Worte: „dieser Schein ... ist wahr" hat die 1 Bearb.: „dieser Schein, als Schein, Ist!"

[4] 1 Bearb.: „dass er das nicht sei, was er scheint."

fügt;[1] aus welchem man dann noch das Scheinen abzuleiten hat. — Demnach: wie viel Schein, so viel Hindeutung aufs Sein.

Anmerkung. Ursprünglich würde das Sein in das Gegebene gesetzt werden. Aber dies verändert sich, — es verträgt nicht, dass man dabei bleibe, von ihm zu sagen: dieses da — Ist. (*Φεύγει οὐχ ὑπομένον — πᾶσαν ὅση μόνιμα ὡς ὄντα αὐτὰ ἐνδείκνυται φάσις.*) Das Sein trennt sich vom übrigbleibenden Bilde; und wird weiter und weiter hinter demselben gesetzt. Wie weit dahinter? bestimmt sich nach Anleitung der Empirie, welche die Präsumtionen angiebt, bei denen man bleiben muss, um nicht ins Rathen zu verfallen. Irgendwo muss es vorausgesetzt werden, *weil* der Schein nicht hinwegzuheben ist.[2]

---

[1] 1 Bearb.: „wofern man ihm nicht ein neues, (dem durch ihn vorgespiegelten ganz fremdes) Sein wiederum beilegt."

[2] 1 Bearb.: „*weil* der Schein ist,"

METAPHYSIK.

§. 1. Begriff des Sein.

Die transscendentale Forschung besinnt sich, dass der Denker stets in seinem Vorstellungskreise eingeschlossen bleibt; dass er *von* Vorstellungen *zu* Vorstellungen schreitet; dass Ueberzeugung nur eintritt, indem sich zeigt: der Gedanke: *es ist vielleicht nicht so!* würde den Gedankenkreis *mit sich selbst in Widerspruch setzen.* — Vom Sein also muss zunächst als von einem Begriff gesprochen werden,[1] den man an diesen und jenen Gedanken unvermeidlich werde heften müssen. Es lässt sich demnach fragen: *welcher* Begriff? Welcher Act des Denkens, wenn irgend das Sein ausgesprochen wird?

Erklären, dass *A* sei, heisst erklären, es solle bei dem einfachen Setzen des *A* sein Bewenden haben. — Jede Art des Setzens, die auf irgend eine Weise complicirt wäre, also ein mehrfaches Setzen enthielte, würde sich zerlegen lassen in *dies* und *jenes* Setzen, *wovon eins nicht ohne das andre gelten solle;* es würde also eine Negation darin liegen. Fragen, *ob A sei,* würde heissen, fragen, ob das Setzen des *A*, (was ohne Zweifel schon geschieht, indem *A*, als *A*, zum Gegenstande einer Frage gemacht wird,) nicht vielleicht noch complicirt werden müsse mit einem andern Setzen? (z. B. eines denkenden Wesens, von dem *A* vorgestellt werde, oder eines Gegenstandes, woran *A* als Merkmal vorkomme;) welches, gleichviel unter was für Bestimmungen,[2] die Negation herbeiführen würde, die das reine Sein auf keine Weise verträgt.

[1] 1 Bearb.: „Vom Sein also ist nur als von einem Begriff die Rede, den man" u. s. w.

[2] 1 Bearb.: „Fragen, ob *A* sei, würde heissen, fragen, ob das Setzen des *A* auch noch complicirt werden müsse mit einem andern Setzen? welches, gleichviel unter welchen Bestimmungen, die Negation" u. s. w.

(Wie konnte man je das Sein steigern? Von einem *ens realissimum* reden? Positive Prädicate sind *Prädicate;* — denen man das Sein noch unterlegen muss. — Wie konnte man je das reine Sein *übersteigen* wollen? Von dem absolut Nothwendigen reden? Nothwendigkeit ist Unmöglichkeit des Gegentheils. Das Unmögliche ist gewiss nur ein Gedanke, also auch das Nothwendige. Nehmt Eins, das da ist, in Gedanken weg; es bleiben gewiss auch nicht einmal in Gedanken, Zwei, und zwar zwei Glieder eines Widerspruchs, zurück. Auch das entgegengesetzte, das zufällige und veränderliche Sein, — ja auch das, einem Anderen *inwohnende* Sein [*inesse*], wovon die beiden folgenden Paragraphen zu sprechen haben, — alles dies sind Begriffe, die Negationen mit dem Sein zu reimen unternehmen.) [1]

Die Speculation sucht Beziehungen, nothwendigen Zusammenhang. Da nun der Begriff des Sein, von demjenigen, *das* da ist, allen Zusammenhang mit irgend einem Andern ausschliesst, um es gleichsam auf seine eignen Füsse zu stellen: so kann man ihn das Zeichen der Null in der Metaphysik nennen.

Er selbst aber, der *Begriff*, steht allerdings in nothwendiger Beziehung mit *irgend* einem *Was*. Gesetzt, er stünde in keiner Beziehung: so dürfte man ihn schlechthin gebrauchen; demnach den Satz aussprechen: *das Sein Ist.* Aber dieser Satz sündigt wider sich selbst. In dem: Ist, liegt Sein als Prädicat; welches der Satz selbst verbietet. Da nun der Satz sich aufhebt, so folgt: *das Sein Ist nicht.* Nämlich nicht selbst; sondern es gebührt ihm ein Was, das da sei. Dieses Was bleibt unbestimmt, weil der Begriff des Sein bloss das ausdrückt: es werde bei dem einfachen Setzen dieses Was sein Bewenden haben. Es bleibt also auch völlig unbenommen, Vielheit des Seienden anzunehmen. Hier hat man sich wohl zu hüten, nicht die Gegensätze in den Vielen für Schranken in ihrem Sein zu halten. Auf jedes für sich wird der Begriff des Sein bezogen; auf keins in seinem Gegensatze gegen das andre, der in das Was gar nicht eingeht. Er selbst aber, der Begriff des Sein, ist weder Eins noch Vieles, sondern eine Art zu setzen.

---

[1] 1 Bearb.: „zurück. Das entgegengesetzte, das zufällige und veränderliche Sein, ist nicht weniger ein Unbegriff, der Negationen mit dem Sein reimen will.)“

Anmerkung. Ueber das merkwürdige Verhältniss zwischen dem Begriff des Sein und der logischen Copula, sehe man die Logik, in der Lehre von den Schlüssen, A. Anmerk.[1]

§. 2. Begriff des Wesens.

Was als seiend gedacht wird, heisst *in so fern* ein Wesen. Losgerissen hingegen vom Sein, bloss als Was gedacht, soll es die Benennung: *Bild*, erhalten. Das Bild *ist nicht*, *was* in ihm gebildet wird; sollte es sein als Bild, so bedürfte es dazu eines neuen Sein, — eines Bildenden, einer Intelligenz. —

Was bejaht wird *als Bild*, dem wird damit noch kein Sein zugeschrieben; es ist damit noch kein Wesen. Aber was verneint wäre als Bild, dem könnte gar nicht das Sein zugeschrieben werden. Denn von dem Verneinten erklären, es sei schlechthin gesetzt, ist unmöglich, da es das voraussetzt, *was* es verneint. —

Was das Wesen ist, das ist nothwendig Eins. Setzet, dieses Was sei nicht Eins, sondern eine Vielheit von *Attributen:* wird *hierauf* der Begriff des Sein bezogen, so ist auch diese Beziehung nicht einfach, sondern vielfach; d. h. es ist nicht Ein Wesen, sondern es sind *viele* Wesen gesetzt. — Man hüte sich, hinter den Attributen versteckterweise das Eine, *dessen* Attribute sie sein sollen, zu denken. Wird *hierauf* das Sein bezogen: so sind nicht mehr die Attribute das Was zu dem Sein.[2]

Das Wesen hat also in sich weder Vielheit, noch Allheit; weder eine Grösse, noch einen Grad; weder Unendlichkeit, noch Vollkommenheit. Lediglich darum, weil es schlechthin Ist! — Wie auch nur vergleichungsweise Grössenbegriffe darauf zu übertragen gestattet sein könnte; lässt sich hier noch gar nicht einsehn.

Aber sehr wichtig ist es, genau zu bemerken, wie weit der Beweis gilt. Er gilt dem Wesen als Wesen, d. h. so fern es ist. Dieses *So fern* fehlt dem Bilde; diesem also gilt er nicht. Möchte eine Intelligenz dasselbe denken, — das Bild, oder das blosse Was, dürfte sie immerhin durch eine Mehrheit von Be-

[1] Diese Anmerkung ist Zusatz der 2 Bearb. Vgl. Bd. I, S. 474.

[2] Statt dieses Absatzes: „Was das Wesen ... zu dem Sein" hat die 1 Bearb. nur: „*Das Wesen ist nothwendig Eins. Denn auf den einfachen Begriff des Sein ist die Beziehung ebenfalls einfach.*
Es hat also weder Vielheit" u. s. w.

griffen sich bestimmen. Wiederum aber dürfte diese Mehrheit, um ein wahres Bild *des Wesens* zu ergeben, der Vereinigung in Einen Gedanken nicht unzugänglich sein. Denn die Beziehung auf das Sein trifft das Was als Eins; wo nicht, so würden dadurch mehrere Wesen bestimmt sein. Demnach: würde das Bild durch mehrere Begriffe gedacht, so wäre diese Mehrheit dem Wesen gar Nichts, sie wäre ihm ganz zufällig; eine bloss *zufällige Ansicht.* Deren könnte es mehrere, ja unendlich viele geben; nur, um das Was richtig auszudrücken, müsste keine derselben aus solchen Vorstellungen zusammengesetzt sein, die unfähig wären, in eine Totalvorstellung zu verschmelzen; und rückwärts, hätte man eine solche Ansicht, so wäre sie unbrauchbar, um ein Wesen dadurch zu denken. (Die Zerlegbarkeit der Bewegungen in der Mechanik giebt das passendste Beispiel von zufälligen Ansichten, die nicht nur richtig, sondern selbst in gewissen Fällen nothwendig werden. Auch die Umformung algebraischer Ausdrücke, — oder bei Curven die Möglichkeit, einerlei Ordinate mehrern Curven zuzuschreiben, folglich als aus mehrern Gleichungen entwickelt anzusehn, — gehört hierher.)

Der speculative Faden reisst hier ab. Die Beziehung des Sein auf das Wesen ist für sich vollständig. Wir fassen jetzt ein Problem auf, aus dem Erfahrungskreise; welches eine Anwendung der Begriffe vom Sein und Wesen erfordert; demnach logisch niedriger steht, als das bisher Entwickelte; aber zugleich, der guten Ordnung gemäss, logisch höher, als jedes andre Naturproblem. Die von hier aus laufenden Beziehungen erstrecken sich bis zu Ende.

---

§. 3. Substanz und Accidenz.

Das Einfache der Empfindung findet sich nie (oder höchst selten, — wo denn das Folgende wegfällt,) einzeln; sondern in Complexionen, welche wir *Dinge* nennen. Schon der gemeine Verstand konnte nicht, was er nicht durfte, nämlich, jedem Empfundenen einzeln das Sein beilegen, da die Erfahrung jedes *mit* den andern, also keins schlechthin, zu setzen, nöthigte. Er legte demnach den ganzen Complexionen das Sein bei.

Fragt man nun: *Was* ist dies Ding? so erfolgt eine Antwort durch ein ganzes Register von schon gefundenen Merkmalen, nebst der Erwartung, noch neue künftig zu entdecken.

Aber eine Mehrheit von Merkmalen, um für ein Bild des Wesens zu gelten, muss in einen einfachen Gedanken verschmelzen können; sonst kann sie auch nicht einmal als zufällige Ansicht richtig sein (§. 2). Nun kann die Mehrheit der Merkmale unserer Dinge, schon, weil sie nicht geschlossen ist, vollends aber wegen der Eigenheit der sinnlichen Empfindungen selbst, nicht auf ein einfaches Was zurückgeführt werden. (Es wird Niemand, der das Gold zugleich sieht und fühlt, die Empfindungen *gelb* und *schwer* in eine einzige Empfindung zu fassen im Stande sein.) Also sind alle diese Merkmale *unfähig*, zu bestimmen, *was* da sei. Und rückwärts, *was da ist, das erträgt, wiewohl uns völlig unbekannt, gewiss nicht diese vielen Merkmale.*

So streitet in den gegebenen Merkmalen (Accidenzen, denn eine Mehrheit von *Attributen* ist nach §. 2 unmöglich,) ihre Form mit der Materie. Wegen der Form (der Complexion) soll man *Ein Wesen für alle* (Substanz) setzen; wegen der Materie (wegen der Merkmale selbst, die nicht in Eine Vorstellung zusammengehn,)[1] kann das Sein für sie nicht einfach, sondern muss vielfach genommen — es muss Vieles Seiende gesetzt werden. Dies Viele und jenes Eine Seiende sollen dasselbe sein, nämlich *das* Seiende, was um *dieses* bestimmten Gegebenen willen gesetzt werden muss.

Jedes der Vielen soll identisch sein mit dem Einen; aber *Keins* der Vielen kann identisch sein mit den übrigen Vielen.[2] Man denke sich also Irgend-Eins unter den Vielen; was von ihm gilt, gilt von allen. Um an die Methode der Beziehungen zu erinnern, heisse das Irgend-Eine, *N*; das Eine *M*. Offenbar ist das Eine mit sich selbst entzweit. Es soll gleich sein dem Irgend-Einen; als Substanz soll es das Sein hergeben, worauf irgend ein bestimmtes einzelnes Accidens deutet. Aber es darf diesem Irgend-Einen nicht gleich sein, weil es dadurch untauglich wird, das Sein zu irgend einem *andern* Accidens

[1] 1 Bearb.: „wegen der Materie (die nicht in eine Vorstellung zusammengeht)"

[2] 1 Bearb.: „*Jedes* der Vielen ist identisch, und nicht identisch, mit dem Einen. Man denke" u. s. w.

darzubieten. Es kann also durch einen einfachen Gedanken nicht gedacht werden. Man rufe nun die allgemeinen Betrachtungen der Methode zurück. Es wird sich *M* verdoppeln oder überhaupt vermehrfachen. Man hätte nun das Zusammen der mehrern *M* zu bestimmen; — hier ein Zusammen mehrerer Wesen. Diess muss $= N$ sein; (ein Zusammen Mehrerer Seienden muss dasjenige Sein darbieten, welches durch irgend ein einzelnes bestimmtes Accidens angedeutet wird;)[1] und daraus muss sich der Widerspruch, der unmittelbar aus dem Gegebenen stammt, lösen. Das Zusammen wird §. 5 entwickeln. Zuvörderst noch ein Problem, das eigentlich nur eine nähere Bestimmung ist von dem so eben behandelten, das daher denselben Weg der Untersuchung einzuschlagen, nur ihn noch weiter fortzusetzen nöthigt.

Anmerkung. Schon die, nur angefangene, Untersuchung des gegenwärtigen §. enthält *den Satz, dass wir die Dinge an sich nicht erkennen;* welchen zu beweisen, man nie Umwege hätte suchen sollen. Sie enthält ferner den so wichtigen Schritt aus dem Empirischen ins Intelligible; also bestimmt sie das Verhältniss zwischen Empirismus und Rationalismus, nämlich so, dass, wie dieser ohne jenen bodenlos, so jener ohne diesen unvollständig, ja widersprechend sein würde: dass also beide einander nothwendig bedürfen.

§. 4. Veränderung.

Zur Einheit einer Complexion von Merkmalen gehören *alle* Merkmale; und wenn eins derselben nicht das wäre, was es ist, so wäre die Complexion, folglich *ihre* Einheit, nicht die, welche sie ist. — Rückwärts: wird eine neue Complexion gesetzt, so werden *alle* Merkmale neu gesetzt; da jedes nur *mit* den andern allen gesetzt wird.

Aber sofern wir Eine Complexion als beharrend setzen in der Zeit, und nicht etwa als in jedem Moment verschwindend und sich erneuernd (welches keinen Sinn haben würde, da die Momente, sammt ihrem Unterschiede, *Nichts* sind, auch die Zeit von Niemandem, der sich besinnt, für Etwas gehalten

[1] 1 Bearb.: „heisse ... das Eine, *M*. Unvermeidlich wird sich *M* verdoppeln, oder überhaupt vermehrfachen. Man hätte nun das Zusammen der mehrern *M* zu bestimmen; — hier ein Zusammen mehrerer Wesen! Dies muss $= N$ sein; und daraus muss sich der Widerspruch" u. s. w.

wird): hält sich das Beharren an allen Merkmalen sammt *und sonders;* d. h. einem jeden für sich, (denn die Complication kommt dabei gar nicht in Betracht,) wird die Identität im Beharren zugeschrieben, oder, was dasselbe ist, es wird von ihm gesagt, *dass ihm der Wechsel der Zeitmomente Nichts bedeute.*

Nun findet sich: dass in den Complexionen, die wir *Dinge* nennen, einige Merkmale sich ändern, andere beharren. (Wie in allen chemischen Experimenten, wo die Gegenwart des Gewichts, als des stets beharrenden Merkmals ponderabler Stoffe, auch die Gegenwart und Identität des Stoffs bezeugt.)

Wegen der veränderten Merkmale ist die Complexion eine andre, wegen der beharrenden ist sie dieselbe.

Sofern die Complexion sich ändert, entsteht eine Reihe von Complexionen aus einer Reihe von Veränderungen in einzelnen Merkmalen. Heisse diese Reihe C, C', C'', C''', u. s. w., so gehört zu ihr, wegen der Beziehung der Accidenzen auf ihre Substanz (§. 3), eine Reihe, die man S, S', S'', S''', u. s. w. nennen mag.

Sofern aber die Complexion sich nicht ändert, sofern also C, C', C'', ... einander gleich sind: müssen auch S, S', S'', ... alle dasselbe sein.

Es liegt also der Widerspruch vor Augen, dass Eine Substanz verschiedenen, verschiedene Einer identisch sein sollen.

Heisse Irgendeine der verschiedenen, N; die Eine, M: so wird, nach der Methode der Beziehungen, sich M vermehrfachen. Dem Zusammen der mehrern M wird N gleich sein. — Hier fällt die, am Ende des vorigen §. abgebrochene Untersuchung mit der jetzigen in die gleiche Bahn. — Es giebt viele N; für jedes ein Zusammen mehrerer M. Aber M sollte Eins sein, und das Gleiche für die sämmtlichen N. Für *Eine* Substanz also giebt es ein vielfaches Zusammen mit andern, und wieder andern Substanzen. Ein so vielfaches, wie viele Merkmale ein und dasselbe Ding zeigt, sowohl gleichzeitige als successive. Diese Merkmale werden aufs Sein, aber nicht auf reine Wesen, zurückgeführt, sondern auf ein vielfaches Zusammen vieler reinen Wesen mit einem einzigen; dies bezeichnete das vielfache N.

Anmerkung. Das Causalgesetz wird allgemein gebraucht, um Veränderungen zu erklären. Seine Nothwendigkeit ist hier offenbart, *und zwar ganz allgemein,* so, dass sie keiner trans-

scendentalen Freiheit Raum lässt. Es ist die Identität des Veränderten, welche zu retten, man für die Veränderung ein andres Sein ausser ihm annehmen muss. Dabei bleibt es; wie schwer es auch sein möchte, das Zusammen zu erklären; welches wir sogleich unternehmen. — Aber nicht so fühlbar ist dem gemeinen Verstande, nnd bisher selbst der Philosophie,[1] dass jede Complexion von Merkmalen, soll auf sie das Sein bezogen werden, gerade so wie die Veränderung, für jedes der Merkmale über die zum Grunde liegende Substanz zu einem neuen Wesen hinaustreibt (§. 3). Wer sich dies verbirgt: wundre sich nicht, wenn ihm zuletzt die gesammte Natur Ein grosser Widerspruch wird, über den man nicht mehr denken, nur staunen kann.

§. 5. Kraft.

Vermittelst des Zusammen Eines Wesens mit einem andern, wird, laut beiden vorigen §§., auf jedes Accidens das Sein bezogen,[2] welches ausserdem unmöglich wäre. Aber das Zusammen verdankt jedes Wesen dem andern, mit ihm darin begriffenen. In sofern sind die Accidenzen des einen zuzuschreiben dem andern, als einer *Kraft.*

Dass nun dies andre nicht ursprünglich Kraft ist, versteht sich von selbst. Sein eigenthümliches, und einfaches, *Was* — wäre sonst verunreinigt durch einen Zusatz, (das Ausser-sich-Wirken),[3] der *in* ihm liegen sollte, und doch ohne Etwas *ausser* ihm, nicht einmal gedacht werden könnte. Eben so widersinnig wäre eine *Tendenz*, (ein unreifes Seiendes!) sich jenen Zusatz zu geben; wozu noch obendrein eine *in sich zurückgehende Thätigkeit* gehören würde, die, durch Unterscheidung und Gleichsetzung des Thuns und des Gethanen, nicht nur Vielheit, sondern sogar Widerspruch in das einfache Was des Wesens hineinträgt.

Im Zusammen, wo jedes der Wesen Kraft wird, muss deshalb eine Verneinung Statt haben. Aber das rein positive,

[1] 1 Bearb.: „Verstande — und der bisherigen Philosophie — dass jede" u. s. w.

[2] 1 Bearb.: „Vermittelst des Zusammen wird jedes Accidens aufs Sein bezogen, welches ausserdem" u. s. w.

[3] 1 Bearb.: „verunreinigt durch einen ungereimten Zusatz, der in ihm liegen" u. s. w.

einfache Was der Wesen, weiss von keiner Verneinung. Dadurch werden wir auf die *zufälligen Ansichten* getrieben (§. 2).

Möchten also zuvörderst die blossen Bilder zusammen gedacht werden: so würde eine Intelligenz, welche dieselben durchschauete, unter den unendlich vielen möglichen zufälligen Ansichten für beide Wesen, ein solches Paar zum Behuf des Zusammen erwählen, dass in beiden Ansichten ein oder einige Merkmale sich gleich wären, nur in der einen bejahend, in der andern verneinend vorkämen.

(Dergleichen zufällige Ansichten würden auch, um den Gegensatz zwischen Roth und Grün, Süss und Sauer, u. s. w. zu expliciren, nöthig sein. Roth, ganz einfach als Roth, *und* Grün, ganz einfach als Grün gedacht: dies giebt eine rein positive Summe; nichts von dem Contrast, am wenigsten von dem *bestimmten* Contrast zwischen beiden. *Wir* freilich vermögen *die* zufälligen Ansichten, deren es zur Erklärung des Contrastes bedürfte, hier so wenig, als für die Wesen, wirklich aufzustellen.[1] Denn wiewohl das einfache Was jeder Empfindung, unmittelbar gegeben ist: so gelingt doch für die Empfindung keine ähnliche Zerlegung, wie die der Bewegungen in der Mechanik.)

Wären nun die Ansichten blosse Begriffe: so müsste ihr Ja und Nein, indem sie in Einen Gedanken gefasst würden, sich gegenseitig auslöschen; aber von jeder ein positiver Rest nachbleiben. Aber für Ansichten *von Wesen* kann so etwas auch nicht einmal gedacht werden. Denn was übrig bleiben sollte, hat, für sich allein, gar keinen Theil an der Beziehnng aufs Sein. Demnach: *durch* das, was von der Negation nicht getroffen wird in jedem der Wesen, bleibt das Wesen selbst; also auch das, was die zufällige Ansicht als von ihr getroffen darstellen würde. Dies mag man *den Act der Selbsterhaltung* jedes Wesens nennen. — Eine reinere That, als diese, kann es überall nicht geben. Ihre Voraussetzung ist die *Störung:* welche, in Rücksicht des Was der Wesen, die Möglichkeit zufälliger Ansichteu von der beschriebenen Art, in Rücksicht des Sein aber noch das *Zusammen* selbst erfordert.

Nämlich: wiewohl im blossen *Zusammendenken* zweier be-

---

[1] 1 Bearb.: „zu expliciren, nöthig sein. *Wir* freilich vermögen dieselben hier so wenig, als für die Wesen" u. s. w.

stimmter Wesen, der Gedanke ihrer Störung hervorgehn möchte, so lässt doch dieser Gedanke die Störung oder Nicht-Störung selbst ganz unentschieden. Denn, was sich in den zufälligen Ansichten *gegenseitig* als Ja und Nein verhält, das ist in der Ansicht *jedes* Wesens nur *mit* allen übrigen Bestimmungen *desselben* Wesens gesetzt, gar nicht aber für das andre, gegenüberstehende, Wesen. Es folgt also aus dem blossen Was der Wesen noch nicht, dass sie *für* einander sein werden. Es folgt auch ebensowenig das Gegentheil. Beide Behauptungen, dass die Wesen für einander seien, oder nicht für einander, — wären, ohne weitere Gründe hingestellt, gleich voreilig. Die Wesen gestatten Beides. Im ersten Fall sind sie zusammen, im andern nicht zusammen.

Unsre jetzige Untersuchung erheischt, mit der Störung, das Zusammen.

Nichts Fremdartiges kommt durch die Störung in die Wesen. Der Act der Selbsterhaltung ist vollständig bestimmt durch die zufällige Ansicht, welche für das Wesen, unabhängig von der Störung, gültig sein musste. Gleichwohl ist jeder Act ein besonderer für jede besondre Störung durch irgend ein besondres Wesen; weil unter den unendlich vielen möglichen zufälligen Ansichten in einem jeden Wesen jedesmal eben diejenige den Act seiner Selbsterhaltung bestimmt, welche gerade einer solchen Störung durch ein solches andres Wesen angemessen ist. — Demnach kann sich jedes Wesen auf unendlich vielerlei Art als Kraft äussern; es *hat* aber *gar keine* Kraft, am wenigsten eine *Mehrheit* von Kräften. Will man ihm *Vermögen* zuschreiben, welche weiter nichts bedeuten werden, als die, in den möglichen zufälligen Ansichten gegründete, Möglichkeit, so und anders gestört zu werden: so hat es deren unendlich viele.

An Succession ist bei der Störung und Selbsterhaltung gar nicht zu denken. Die Wesen können nicht — *erst* sich ändern, *dann* sich herstellen. — Ueberall bedarf die Selbsterhaltung keines Eintritts in der Zeit. Die Wesen, *wie sie sind*, können so gut zusammen, als nicht zusammen sein. (Zeitlose Ewigkeit ist für eine chemische Verbindung eben so denkbar, als für ihre Elemente.)

[Hört das Zusammen, folglich die Störung, auf, so muss zwar auch die Selbsterhaltung aufhören. Gleichwohl ist und bleibt ein Unterschied zwischen denjenigen zufälligen Ansichten eines

Wesens, in welche sein einfaches Was zu übersetzen, bloss im Denken gestattet werden könnte, und zwischen einer solchen, welche wirklich einen Act der Selbsterhaltung bestimmte. Es lässt sich daraus eine *immanente Bildung* des Wesens erklären, die zwar ganz abhängig ist von den Störungen und störenden Wesen, aber gleichwohl gar nichts Fremdes von denselben aufnimmt, sondern wobei das Wesen ganz aus sich selbst gebildet wird. Für ein Vernunftwesen ergeben sich Voraussetzungen dieser Art mit strenger Nothwendigkeit aus dem Begriff des Ich; selbst unabhängig von der gegenwärtigen Lehre.] [1]

§. 6. Veränderliche Lage der Wesen.

Für ein und dasselbe Wesen erfordern §. 3 und 4 mehr als Ein Zusammen. Ja die Veränderung, indem sie eine Complexionen-Reihe $C, C', C'' \ldots$ herbeiführt, deren Glieder einander *ausschliessen*, setzt *eine Reihe* des Zusammen voraus, (eine Reihe $S, S', S'', \ldots$ von der man gesehen hat, dass sie keine *einfache* Wesen bedeuten konnte,) deren Glieder einander ebenfalls ausschliessen. Wenn das eine ist, muss das andre nicht sein.

Aber ein Jedes soll sein. Demnach muss für die nämlichen Wesen sowohl das Zusammen, als das Nicht-Zusammen statt finden. Der Gegensatz zwischen diesem und jenem bringt den Begriff der *Lage* herbei, und zwar einer Lage, die sich ändert. Rückwärts: *mehr nichts*, als dieser Gegensatz, den wir im Denken nicht vermeiden können, ist die Lage, sammt ihrer Veränderung. Das Sein liegt in den Wesen; ihre That in der Selbsterhaltung. Wo *ist* nun noch etwas, oder was wird *gethan*, wenn statt des nichtigen Nicht-Zusammen das, an sich eben so nichtige, Zusammen eintritt? Gleichwohl haben die *leeren Vorstellungsarten*, welche sich aus der Lagenveränderung entwickeln, die grössten Schwierigkeiten in dem *Vorstellungskreise* hervorgebracht, den wir *Metaphysik* nennen.

§. 7. Intelligibler Raum.

Der Ort ist das Bild des Sein. — Was soll uns dieser widersprechende Begriff? Als könnte das Sein, *von sich selbst*, dem *blossen* Sein, hinweggedacht, noch einen Gedanken *übrig* lassen, den man sein Bild (§. 2) nennen dürfte!

[1] Die Parenthes „[Hört das Zusammen .... gegenwärtigen Lehre]" ist in der 2 Bearb. hinzugekommen.

Dass, anstatt des Nicht-Zusammen der Wesen, ihr Zusammen eintreten *könnte:* nöthigt uns, jedem von ihnen in Gedanken das andre beizufügen. Abstrahirt nun von der Störung, die aus ihrem Was entspringt, ist dem Sein des einen in Gedanken beigefügt das Sein des andern; aber *nur als* in Gedanken, d. h. das Bild des Sein.

So giebt jedes dem andern einen Ort; indem es einen Punct der Anheftung darbietet für das Bild von dessen Sein.

Aber der Begriff des Sein ist immer der gleiche Begriff. Folglich: alle Orte können Bilder werden von dem Sein eines jeden beliebigen Wesens. Das, einem jeden Wesen angeheftete Bild ist also zugleich ein Bild von seinem eignen Sein. Und, wenn eine unabsehbare Menge von Wesen so gedacht wird, dass mit jedem die übrigen zusammen sein könnten: so wird zwar gewiss jedem ein Bild des Sein angeheftet, aber man kann nicht entscheiden, welches der übrigen dazu Veranlassung gegeben habe. Sofern aber ihm diess Bild anhängt, ist es selbst in diesem Orte, und der Ort ist *sein* Ort.

Es folgt hier die metaphysische Grundlage der Geometrie und Arithmetik, aber in höchster Kürze. Es ist nicht zu vergessen, dass man *erwarten* müsse, ob, und in wiefern, der intelligible Raum (Raum, welchen die Metaphysik für die Lagenveränderungen intelligibler Wesen *construirt,)* die nämlichen Eigenheiten entwickeln werde, welche die Geometer ihrem Raum, den sie der Sinnenwelt entlehnen, zugeschrieben haben. —

Setze man der Einfachheit wegen, nur zwei Wesen: so hat man auch *nur* zwei Orte. Diese sind völlig *ausser* einander; aber ohne alle Distanz. Sie sind *an* einander. — Behalte man das Aneinander; setze aber, da der Ort den Wesen zufällig ist, eins in den Ort des andern: so entsteht dem zweiten Wesen ein dritter *Punct* (einfacher Ort des einfachen Wesens). Der zweite Punct liegt nun *gerade zwischen* dem ersten und dritten, weil für die letzten noch kein anderer Uebergang vorhanden ist, als ganz und gar *durch* den zweiten. — Dasselbe aus demselben Grunde fortgesetzt: ergiebt eine unendliche, *starre,* gerade Linie; zwischen je zwei bestimmten Puncten *endlich* theilbar; fähig, nach der *entgegengesetzten Seite,* (welche bestimmt wird durch das mögliche Setzen des zweiten in den Ort des ersten,) völlig auf gleiche Weise unendlich verlängert zu werden. (Ohne starre Linien giebt es keine bestimmte. Die Irrational-

grössen auf unendlich theilbaren Linien sind nur unter Voraussetzung jener bestimmte Grössen.)

Anmerkung. Durch Abstraction von der starren Linie gewinnt man am bequemsten (nicht nothwendig, denn das Abstractum hat eine weitere Sphäre,) die Grundbegriffe der Arithmetik. — Zuvörderst den einer *Reihe*, mit dem Fortschritt vom Ersten zum Zweiten, Dritten,... welches *Ordnungszahlen* darbietet. Stillstand bei jedem Gliede, und *combinatorischer* Blick auf die durchlaufenen, giebt *Anzahlen* oder *Summen*. *Logischer* Blick auf die Summen fasst alle Glieder unter einen allgemeinen Begriff, den ihrer Gleichartigkeit; er verwandelt dadurch die Summe in ein *Product*, indem er dafür den allgemeinen Begriff als Multiplicandus setzt; da denn die Anzahl sich in den Multiplicand, und den Multiplicator oder die *reine* und *eigentliche Cardinalzahl* zerlegt findet. Das Beziehungsverhältniss zwischen den reinen Zahlen und dem *allgemeinen Begriffe* eines Gegenstandes (wirkliche Gegenstände sind doch wol, ein jeder, nur einmal vorhanden!) ist der Hauptbegriff der Arithmetik. — Fortschritt in der Reihe nach der entgegengesetzten Seite bringt entgegengesetzte Ordnungszahlen, aber nicht entgegengesetzte Anzahlen. Nur das erste Glied wird der vorigen Reihe genommen, um der jetzigen entgegengesetzten, gegeben zu werden. Trägt man aber diese Ansicht, (da alle Glieder das erste sein können,) auf alle hinüber: so kommen *negative Anzahlen*, deren *jede* mit der ihr gleichen, positiven, *Null* macht; indem eine Reihe die andre zerstört. Die Negation haftet an jedem Gliede der negativen Reihe, als gemeinschaftliches Merkmal. So trägt sie der logische Blick mit in den *Multiplicandus* hinein; *die reinen Zahlen aber werden niemals negativ.* Die negativen Zeichen in der Arithmetik *begleiten* bloss die Zahlen, um mit ihnen zugleich, aber auf ihre eigne Weise, und ganz für sich, den Begriff des Gegenstandes zu bestimmen. Häufen sich mehrere Factoren mit verschiedenen Zeichen, so giebt es nur Eine Regel, welche die Begriffe nicht verletzt; nämlich diese, die Zeichen auf Einen Haufen, die Zahlen auf den andern zu bringen. — Aber in der Beziehung zwischen dem allgemeinen Begriff eines Gegenstandes, und der Zahl überhaupt, können, da der Gegenstand gar nichts Bestimmtes ist, auch

Zahlen selbst die Stelle desselben einnehmen. Sie, die reinen Multiplicatoren selbst, als ein- oder mehreremale multiplicirend, können gezählt werden durch höhere, zählende Zahlen. Und, da sie einmal die Stelle des Gegenstandes einnehmen, können sie auch, *wie er*, verneint werden, d. h. ihr Act, zu multipliciren, kann, anstatt vollzogen zu werden, vielmehr da, wo er vorausgesetzt wird, aufgehoben werden. Das giebt *Divisoren*. Die Verneinung wird, wie gewöhnlich, vor den zählenden Zahlen, dieselben begleitend, bemerkt werden. In den zählenden Zahlen aber erkennt ohne Zweifel Jedermann die sogenannten *Potenzexponenten*; welche, wenn sie Divisoren werden, Zurückführung einer Multiplication auf den allgemeinen Begriff einer andern, wovon jene die Vervielfachung sein kann — oder, wie man es nennt, *Wurzelgrössen*, anzeigen u. s. w.

Das einfache und starre Aneinander (nicht In-, noch Voneinander) erwächst, fortgetragen, zu einer Linie. Aber auf diese Linie sind die Wesen nicht beschränkt. Möchte zu jenen zweien ein drittes kommen; es könnte mit jedem der beiden aneinander sein auf eine neue Weise. Das neue Aneinander fortgetragen, gäbe eine neue Linie. Wie jene ersten ihr Vorwärts und Rückwärts hatten, das, als allgemeiner Begriff entgegengesetzter *Richtung*, zwischen je zwei Puncten auf der, sich allenthalben gleichenden Linie, anzutreffen war, — so hat auch die neue Linie, welcher mit jener Ein Punct gemein ist, ihr eignes Vorwärts und Rückwärts. Man nehme einen beliebigen Punct der neuen Linie, (was von einem, das gilt von allen;) diesem ist es zufällig, gerade mit dem *gemeinschaftlichen* Puncte beider Linien in dem Verhältniss zu stehen, dass sie zusammen die Richtung einer Linie bestimmen; er kann in demselben Verhältniss zu allen Puncten der ersten Linie gedacht werden. So gewinnt man um diesen Punct eine Menge von Richtungen, deren *Unterschied* durch das Vorwärts und Rückwärts auf der ersten Linie bestimmt wird. Vorausgesetzt aber war diesen Richtungen die der neuen Linie; als diejenige, wovon die Unterschiede ausgingen. Es *mischt* sich also in ihrer Bestimmung das eigenthümliche Vor- und Rückwärts einer jeden der beiden Linien. So wird sich diese Mischung auch *entmischen* lassen. Hätte vielleicht die erste neue Linie selbst eine gemischte Richtung gehabt: so müsste sich doch die Mi-

schung, aus einem *zwiefachen* Vor- und Rückwärts, in *zwei* ganz rein verschiedene Richtungen zerlegen lassen, von denen die zweite, — denn die erste ist die der ersten Linie, — gegen das Vor und Zurück der ersten Linie auf gleiche Weise indifferent wäre. Das *Perpendikel.* Versetzt man in dessen Einfallspunct den Mittelpunct der Richtungen: so füllen sich die vier Quadranten gar leicht zur *geschlossenen* Totalität des *Kreises;* nicht als einer Linie, sondern als der Sammlung aller Richtungen.

Anmerkung. Es liegen hier in der Nähe dichtbeisammen die Parallelen, (vervielfältigte Darstellungen des *allgemeinen Begriffs* einer Richtung),[1] die Proportionen ähnlicher Dreiecke, das Verhältniss zwischen Kreisbogen und Tangente, und der pythagorische Lehrsatz nebst seinen Irrationalgrössen und unendlich theilbaren Linien; welche daraus entstehn, dass man *blosse Distanzen* von *Puncten,* die schon auf früheren Linien ihren festen Platz *haben,* durch ein continuirliches Aneinander auszufüllen *versucht.* — Die Analysis des Unendlichen wird, wie die gesammte Arithmetik, dabei vorausgesetzt; um so mehr, da die Grundlehren des höhern Calculs sich ganz leicht aus der Lehre von den Potenzen ergeben, sobald man das Verhältniss zwischen Differential und Integral, — nämlich die Beziehung zwischen dem *Wachsen* (nicht dem schon Erwachsenen, wäre es noch so klein,) und der wachsenden Grösse — richtig gefasst hat.

Dass man dem intelligibeln Raum auch eine dritte Dimension zuschreiben müsse, ergiebt sich wie vorhin die zweite. Kein mögliches viertes Wesen, das aneinander sein könnte mit einem von jenen dreien, ist an die construirte Fläche gebunden. Aber wird nicht der nämliche Grund noch eine vierte — und eine fünfte Dimension herbeizuführen scheinen? Der intelligible Raum ist nicht gegeben; es kommt uns also hier das *vermeinte* Gegebensein des empirischen Raumes, (der vielmehr auch construirt wird, nur nicht auf einmal, nicht mit Bewusstsein einer festen Regel, und gewöhnlich zunächst für die Anschauung des Farbigten,) keinesweges zu Statten.

Zuvörderst ist, gemäss dem Vorigen, leicht zu sehen, dass die dritte Dimension ein Perpendikel auf die Fläche herbei-

[1] „(vervielfältigte ... Richtung)" Zusatz der 2 Bearb.

führen wird; welches sich konisch umgiebt mit Richtnngen, die auf den Kreis der Fläche aufstossen; der Kegel aber bildet sich zur Kugel aus; und in der Kugel kann jeder Radius jenes Perpendikel sein, so dass, wollte man ihn übergehend denken in eine andre Richtung, er hineinfiele in irgend eine der ihn *umschliessenden*, von da aber wieder in eine der umschliessenden u. s. f. Vergleicht man nun die Kugel, den Kreis und die Linie: so entdeckt sich, welche Ungleichförmigkeit in dem Fortschritt von einer Dimension zur andern sich ereignet. Das einfache Vorwärts und Rückwärts der Linie, — ein blosser Gegensatz von Extremen, — geht hinüber in den Kreis; jeder Sector desselben verräth diese Extreme. Aber der geschlossene Kreis geht hinüber in die Kugel; der konische Ausschnitt derselben hat keine Extreme. Daher ist hier der Uebergang aus schon vorhandenen zu neuen Richtungen gesperrt; und alle Richtung, die in Gemeinschaft treten will mit den vorhandenen, muss bekennen, nur eine von ihnen zu wiederholen. —

Schlussanmerkung. Spreche man nicht von einem *absoluten* Raume, als Voraussetzung aller gemachten Constructionen! — Möglichkeit *ist* nichts als Gedanke, und sie entsteht dann, wann sie gedacht wird; der Raum aber ist nichts, als Möglichkeit, denn er enthält nichts als Bilder vom Sein; und der absolute Raum ist nichts, als die, hinterher, nach vollzogener Construction, aus ihr abstrahirte allgemeine Möglichkeit solcher Constructionen. — Die *Nothwendigkeit* der Vorstellung des Raums hätte nie in der Philosophie eine Rolle spielen sollen. Den Raum wegdenken, heisst die *Möglichkeit* des zuvor *als wirklich* gesetzten wegdenken; es versteht sich, dass das unmöglich, und das Gegentheil nothwendig ist.

§. 8. Bewegung. Zeit.

Aus dem Aneinander sind die Constructionen des vorigen §. erwachsen. Mit ihm ist die Richtung einer Linie bestimmt. Aber, setze man auf dieser Linie auch nur Ein Wesen: schon das zweite, was entweder vor- oder rückwärts, *an* ihm sein soll, ist nicht mehr frei; es hat seine Stelle, nnd darf nicht näher noch ferner treten. — Sonach: ist ein einziges Wesen gesetzt, so hat man nur noch Richtungen anzunehmen; die starren Linien,

und ihre festen Puncte, sind alsdann bestimmt; die ganze Construction des Raums hält sich an dem Einen Wesen. —

An *welchem* Wesen? — Jedes ist, in Rücksicht des Sein, und der Bilder vom Sein, dem andern gleich. — *Von einem jeden aus also muss der ganze Raum construirt werden.* Werden denn diese Raumconstructionen zu einander passen? Punctweise auf einander treffen? Warum sollten sie! Die starren Linien sind Nichts, und können nichts halten noch abwehren. Gleichwohl muss eins in den Raum des andern gesetzt werden; denn nur von dem Gegensatz des Zusammen und Nicht-Zusammen schreibt aller Raum sich her. Hüte man sich aber vor der Uebereilung, *eins* in den Raum *des andern* — an einem bestimmten Puncte *fest* zu setzen! —

Nach §. 6 muss, für die nämlichen Wesen, sowohl das Zusammen, als das Nicht-Zusammen, stattfinden. Es darf demnach das eine Wesen in dem Raum des andern *nicht* fest sein. Wie man ihm eine Stelle in demselben zuschreibt, soll man ihm die nämliche auch wieder absprechen, — ohne gleichwohl es aus diesem Raume herauszuheben. Aber, wollte man ihm sprungweise, bald diese, bald jene, wie immer entfernte, Stelle zuschreiben: so würde es hier verschwinden, um dort zu erscheinen; d. h. das Sein würde ihm bildlich genommen, und wiedergegeben werden. Aus diesem Grunde kann es auch nicht einmal aus einem Puncte in den nächsten anliegenden, — also schon völlig anderen, plötzlich treten. Sondern seine Stellung in dem Raum des andern Wesens muss auf solche Art wandelbar sein, dass ihm der Gegensatz des starren Aneinander nicht gelte; dass ihm dasselbe mehr oder weniger *in* einander schwinde. Es muss ihm ein Mittelding gestattet werden zwischen Besitz Eines Bildes vom Sein, und Verlust des einen über dem andern: dies Mittelding ist bekannt unter dem Namen: *Geschwindigkeit.*

Geschwindigkeit ist ein Widerspruch; und muss es sein. Den Widerspruch lösen wollen, hiesse, ihn nicht verstehn. — Kein Wesen hat Geschwindigkeit in seinem eignen Raume; aber es ist zu verwundern, wenn nicht ein jedes Geschwindigkeit hat in dem Raum jedes andern.

Der Widerspruch ist zwiefach. Er fordert einen Grad von Einerleiheit verschiedner Raumpuncte; und Succession ohne Unterscheidung von Momenten. Beides geht hervor aus einer

Antithesis, welche ihre Thesis zugleich in sich fasst und voraussetzt. Man soll dem Wesen einen Punct — zuschreiben, nur um ihn demselben abzusprechen. Die Antithesis ist aber auch unmittelbar noch[1] mit einer neuen Thesis verbunden, und zwar mit einer bestimmten neuen: — damit das Wesen nicht aus dem Raume heraus gestossen werde, muss in dem Absprechen zugleich das Zusprechen eines bestimmten neuen Puncts inbegriffen sein, versteht sich eines anliegenden, denn ohne Vermittelung eines solchen, sind die entfernten Puncte für das Wesen gar nicht vorhanden. Aber der erste und ein bestimmter anliegender Punct geben eine Richtung an; die *Richtung* der Geschwindigkeit. (Thesis, Antithesis und neue Thesis, machen als erstes, zweites, drittes, eine bestimmte Succession, obschon ohne Vorher und Nachher. Kehrte die Reihe sich um: so würde dadurch die entgegengesetzte Richtung gedacht. Wäre die Unterscheidung des ersten, zweiten, dritten, versagt: so würde dadurch Ruhe in einer irrationalen Distanz von einem andern gedacht.)[2] Ferner: die Antithesis so wenig wie die *neue* Thesis dürfen vollkommen sein: sonst würde das Bild des Sein zerstört und erneuert, (die Geschwindigkeit wäre unendlich;) sondern beides muss in gewissem, und gleichem, Grade, unvollkommen sein, damit die Identität erhalten werde; — der *Grad* der Geschwindigkeit. Endlich, die Art, wie das eine Wesen in dem Raum des andern bestimmt ist, muss sich selbst gleich sein; — die neue Thesis wird wieder, unter den nämlichen Bestimmungen der Richtung und des Grades, Antithesis mit abermals neuer Thesis. — *Wiederholung des einfachen Erfolgs der Geschwindigkeit*, das heisst: *Bewegung.*[3]

Ohne Wiederholung wäre kein Eintritt möglich aus dem strengen Nicht-Zusammen in das Zusammen; da der einfache Erfolg der Geschwindigkeit, welches auch deren Grad sein mag, immer kleiner ist als das Aneinander zweier Puncte. Zwischen dem Aneinander und dem vollkommnen Ineinander (der vollkommnen Durchdringung) ereignet sich also ein *un-*

---

1 1 Bearb.: „Man soll dem Wesen einen Punct — *absprechen!* Also ihm denselben vor allen Dingen zuschreiben. Die Antithesis ist aber auch mit einer neuen Thesis" u. s. w.

2 Die Parenthese: „(Thesis, Antithesis ... andern gedacht)" ist Zusatz der 2 Bearb.

3 1 Bearb.: „Geschwindigkeit, oder Bewegung."

vollkommnes Zusammen, mit einem mindern Grade der Störung: — ein merkwürdiger Begriff für die Naturforschung, der jedoch hier nicht verfolgt werden kann. —

Die Wiederholung ist eine Art von Vervielfältigung, wobei das Viele *ausser* einander bleibt, (wie es hier muss, wenn der Grad der Geschwindigkeit nicht erhöht werden soll,) aber Einem und demselben (dem Bewegten) zugeschrieben wird; aus welcher letztern Bestimmung ein Ineinander folgen würde, wenn nicht demselben *abgesprochen* würde *Eins* von den Vielen, indem ihm *zugeschrieben* wird ein *Andres* von den Vielen. Das *Nacheinander!* Auch hier ist Antithesis verbunden mit neuer Thesis; aber beides ist vollkommen, denn die Glieder der Wiederholung sollen nicht, durch ein In-einander-Schwinden, dem Grade nach erhöht werden.

Die Form der Wiederholung — ein Abstractum, — heisst *Zeit.* Man darf sie nicht mit dem Quantum der Succession verwechseln (dem durchlaufenen Raum), welches Geschwindigkeit und Wiederholung zugleich in sich fasst. Vielmehr das Quantum der Succession, dividirt durch die Geschwindigkeit, giebt die Zeit.

Das einfache Nacheinander, wie eben gezeigt, ist starr, wie das Aneinander. Wie dieses, entwickelt es sich durch Forttragung zu einer zwiefach unendlichen Linie mit entgegengesetzter Richtung; zwischen bestimmten Puncten endlich theilbar, (welches man aus Unkenntniss des Begriffs der Geschwindigkeit verfehlte.) Der Punct dieser Linie, der Zeitmoment, ist das Bild des einfachen Erfolgs der Geschwindigkeit ohne Rücksicht auf den Grad derselben. Die reine Zeit kennt das Bewegte nicht, daher nur Eine Zeit. Aber sie setzt, in jedem einfachen Nacheinander, *dasselbe* Bewegte voraus; daher giebt es für sie nur Eine Dimension.

§. 9. Reihen der Causalitäten in der Zeit.

Laut des Vorhergehenden, darf Niemand nach einer Ursache der Bewegung fragen, Niemand von ursprünglich-bewegenden Kräften reden (Kräften der Attraction, Repulsion, Expansion, Contraction, und wie sie weiter heissen mögen). Das alles trägt eitle Nichtigkeiten und Widersprüche in die Bestimmung realer Wesen hinüber. Bewegung als Folge ist nie selbst Wir-

kung, sondern etwas Secundäres; eine Bestimmung[1] eines Wesens gegen den Raum des andern. (Man gedenke dabei des unvollkommenen Zusammen!) Bewegung als Voraussetzung neu eintretender Causalität, ist eine leere Vorstellungsart, welche wir rückwärts ins Unendliche verfolgen können, ohne dass eine Reihe von Begebenheiten daraus würde. Denn die immer veränderten Distanzen (welche, beiläufig, für jeden bestimmten, rückwärts genommenen, Moment endlich sind,) haben gar keine Realität, — sind den Wesen gar nichts; welchen letztern bloss die, immer gleiche, Annäherung oder Geschwindigkeit, als ihre gegenseitige Raumbestimmung, im Denken beizufügen ist.

Eine Reihe von Veränderungen führt nun zwar, nach §. 6 auf eine Reihe von Störungen. Aber das Verknüpfende der Reihe, die zwischenfallenden Bewegungen, sind gar Nichts, machen kein reelles Band, — gestatten nicht, eine Reihe von *Bedingungen* anzunehmen; daher auch die Frage nach der *ersten Bedingung* gänzlich wegfällt. Es *sitzt* gleichsam jede Störung den einander störenden Wesen unmittelbar *auf*. Die Reihe ist nichts, als nur für den Beobachter. Die ganze Unendlichkeit, welche einer solchen Reihe gegeben werden kann, ist um nichts länger, als das zeitlose Sein selbst; — das Quantum aller Störungen viel kleiner, als wenn *alle* Wesen, (deren es keine unendliche Anzahl geben kann, weil sonst einige zwischen Sein und Nichtsein schweben müssten,) in möglichst vollkommener Durchdringung von Ewigkeit zu Ewigkeit mit einander ruheten; da denn die Ewigkeit, ohne Unterschied der Momente, ohne Zweifel Nichts bedeuten würde.

Anmerkung. Wie der empirische Raum, und die empirische Bewegung, sich zum intelligibeln Raume, sammt seiner Bewegung, verhalten möge: wäre eine Hauptfrage für die Naturforschung. Aus der Empirie müssen die Gründe zur Entscheidung genommen werden, ob man beide gleich setzen dürfe, oder nicht? Der intelligible Raum verträgt keine *actio in distans.* Aber die Physik hat auch schwerlich nöthig, dergleichen anzunehmen. Ihre Causalitäten hängen meistentheils offenbar ab von dem empirischen Zusammen. Müsste, oder dürfte man nun allenthalben für empirisches

[1] 1 Bearb.: „nie selbst Wirkung, sondern eine secundäre Bestimmung" u. s. w.

Zusammen auch intelligibles annehmen, und das Gegentheil: so fiele der Grund der Unterscheidung beider Räume weg. Die allgemeine Metaphysik aber kümmert sich darum gar nicht.

Uebergang zum Idealismus.

Es hat sich gezeigt, dass die Lehren von der Nichtigkeit des Raums, der Zeit, der Bewegung, von der Unstatthaftigkeit der Frage nach der ersten Bedingung, von unsrer Unbekanntschaft mit den Dingen an sich, — der *realistischen* Metaphysik angehören. Alle diese Behauptungen sind unzertrennlich von dem Setzen des Reellen, worauf die Erfahrung hinweist. *Aber dieser ganze Realismus* wird, geordnet wie er da ist, mit allen seinen Gegensätzen der Wesen, der, ihnen zufälligen, Störungen und Activitäten, endlich der, durchaus leeren, Vorstellungsarten von ihren Lagenveränderungen, — *die unvermeidliche Beute des Idealismus.* Dieser ist von aussen unwiderlegbar. Aber *seine innern Widersprüche* machen ihn platzen. [1]

Idealismus.

§. 10.

Die Masse des Scheins, als zerlegt in Complexionen, sammt deren Veränderungen, hat geführt auf Störungen und Selbsterhaltungen einfacher Wesen. Aber die Selbsterhaltungen sind nur *in* den Wesen; in einem jeden die eigne. Für jedes Element des Scheins, (für jede einfache Empfindung, die zu einer Complexion gehört,) sind deren zwei gefunden, die getrennt sind wie die Wesen, folglich zu der Einheit des Elements nicht passen. Und dem Schein als Masse, — als Eine grosse, umfassende Complexion, — fehlt noch alles Entsprechende im Reiche des Sein.

[1] Die 1. Bearb. hat hier noch folgenden Zusatz:

„Kant trägt die Schuld, (wenn Irrthum eines redlichen Forschers Schuld heissen darf,) jene früheren Lehren von der Nichtigkeit des Raums und der Zeit u. s. w. unter dem Namen *Idealismus* angekündigt zu haben. Das musste die ganze Philosophie verwirren. Vollends, da man sich so weit verlor, *praktische* Untersuchungen mit theoretischen zu mengen! — *Reinlichkeit* der Forschung ist die Bedingung ihres Gelingens.“

Folglich reicht die ganze, dem Schein zu Gefallen bisher angenommene, intelligible Natur nicht nur nicht hin, ihn zu erklären: sondern sie ist, im Einzelnen und im Ganzen, dazu völlig unfähig. Sie selbst *scheint* nur durch die Form des Scheins.

Ganz ein andres Sein muss diesem zwiefachen Schein zukommen. Ein einziges, für den Schein als Masse. *Was* da sei, muss auf allen Fall dadurch bestimmt sein, dass es den Schein trage. Demnach, ein *vorstellendes* Wesen. *Ihm* scheinen Complexionen des Scheins, sammt deren Veränderungen; ihm scheint durch diese Complexionen, eine Natur, sammt Raum, Zeit, und Bewegung.

Wäre es möglich, sich hiebei nicht an *Sich* zu erinnern? Im Ich ist der Schein. Ich vollziehe die mannigfaltigen Auslegungen desselben; durch Physik und Metaphysik. Es verbürgt sich dafür das unmittelbarste Bewusstsein; die eigne, offne Zugänglichkeit zu Mir selber in allem Beobachten und Denken. —

§. 11. Widersprüche des Idealismus und des Ich.

Zweierlei findet sich in einander verwickelt: der mannigfaltige Schein; und die blosse Ichheit (Identität des Objects und Subjects). Jedem von beiden wäre bequemer ohne das andre. Der Schein braucht wohl einen Träger, — ein — den Schein Vorstellendes; aber nicht eben ein — Sich Vorstellendes; wodurch der Schein in eine unendliche Ferne aus dem Träger hinausgetrieben wird, indem das Ich sich zuvörderst als: Sich als den Schein vorstellend, oder vielmehr als: Sich als Sich als den Schein vorstellend — vorstellen wird, welche Reihe der *Als Sich*, genau genommen, unendlich sein sollte. Aber eigentlich leidet das Ich den Schein gar nicht; auch nicht als sein unendlich entferntes Selbst. Denn sein Object ist nur sein Subject; und wenn man irgend einem *A* Selbstbewusstsein beilegen, demnach annehmen wollte: es setze sich als sich ... als sich setzend *als A*: so ist fühlbar, wie der letzte Zusatz das Ich zum Dinge macht; welches Ding um nichts besser wird, wenn man es für den Träger *irgend eines bestimmten* Scheins ausgiebt. Setzt aber etwa das Ich zuvörderst Sich, und dann den Schein *daneben:* so ist es ein Wunder, wie es doch aus dem Sich-Setzen herausgehn möge; und *wie* es bei diesem Mehr-Setzen vermei-

den werde, Mehr als Ich zu sein, — ja ein *Anderes* als Ich, sobald man das *Eine Setzende* dieser vielfachen Setzung, untersucht. —

Aber, hinweggesehn von dieser Verwickelung — weder der Träger des Scheins für sich, noch das Ich für sich, — können *für sich allein* bestehn.

Der Träger eines *mannigfaltigen* Scheins, — das Eine Sein, welches den Bildern als Bildern, — den *vielen*, ja *widersprechenden* Bildern der weiten Scheinwelt gemeinschaftlich angehören soll; — einer Scheinwelt, die sogar, eben indem man sie zusammenfassen und bestimmen will, — schwindet und wieder wächst, und nicht als *Diese da* festgehalten zu werden duldet: — ein solcher Träger zeigt kein einfaches *Was*; er zeigt auch Nichts, das nur als zufällige Ansicht von ferne erträglich wäre. Es ist ein Un-Wesen: wofern nicht *jedes Element seines Scheins als innerer Act der Selbsterhaltung gegen Störungen durch andre* Wesen anzusehen ist.

Das Ich, indem es sich zu einer Reihe ausspinnt, kann weder irgend eines der letzten Enden dieser Reihe erreichen, noch irgend zwei Glieder derselben mit einander verknüpfen. Fasse man die Reihe in der Mitte: setzt es, so gehört diese Setzung zu ihm selbst, und will mitgesetzt sein durch eine höhere Setzung, — so ins Unendliche aufwärts. Fragt man, *was* es setzte? so setzt es Sich, d. h. Sein Ich, welches bedeutet Sein Sich-Setzen, nämlich Sein Sich *als Sein Ich* Setzen; — so ins Unendliche abwärts. Jede der beiden Unendlichkeiten reicht hin, uns zu hindern, dass wir nie zu Uns Selbst kommen. — Aber auch die Setzung *der* Setzung *der* Setzung..... gleicht einer Reihe von Menschen, deren jeder *den andern* ansieht; also, das Setzen *Seines* Setzens bedarf eines Anknüpfungspunctes: — der immer nur vorausgesetzt wird, ohne irgend angegeben werden zu können, *weil er durchaus nicht mit der Setzung identisch werden kann* (wäre es auch ein Wollen, ein Selbstbestimmen, eine reale Thätigkeit u. dgl., welches alles das Ich spaltet und verunreinigt; vollends *aus Ihm selber* sich nur durch die offenbarste Verwechselung der Begriffe erzwingen lässt). Endlich: jede der höhern Setzungen, wenn sie geradezu aus der unerschöpflichen Quelle der Ichheit genommen wird, ist ein *Zusatz* zu den vorhergehenden, von welchem man, dass er Eins sei mit den letztern, vergeblich versichert, sobald

diese für sich allein gedacht werden können. *Viele absolute Acte* — würden, *jeder für sich, sein;* — wenn überall eine absolute That *sein* könnte. —

Der Begriff des Ich besitzt also aufs vollkommenste die Eigenschaft speculativer Probleme: sich selbst zu widersprechen. Und die Widersprüche müssen auflösbar sein, da die Ichheit sich unaustilgbar im Bewusstsein findet. Freilich gilt diese Auflösbarkeit lediglich dem gemeinen Ich, das jeder ohne alle Mühe findet, sobald er nur seine Individualitäten hinwegdenkt, deren keine Ihm selbst wesentlich sein wird; — hingegen ganz und gar nicht jener transscendenten Anschauung, welche in *Sich* zugleich die Wurzel der *Andern*, die allgemeine Wurzel, sieht; einem Gemüthzustande, den misslungene Speculationen vielleicht zurücklassen können.

§. 12. Auflösung der Widersprüche im Ich.

Die *Identität* des Objects und Subjects muss verneint werden. Das Subject also setzt ein *andres* Object; oder vielmehr, es setzt *mehrere* andre Objecte; und, in deren *Zusammen*, sich selbst.

(Um an den Punct der Methode noch einmal zu erinnern: — *M* kann nicht einfach sein; denn es ist mit sich selbst in Widerspruch, da es, als denkbar, *nicht Eins* mit *N*, als gültig, *Eins* mit *N* sein muss: den Widerspruch heben, heisst, die Identität der Glieder verneinen; dies würde ein denkbares, aber ungültiges *M*, und ein gültiges, aber undenkbares *M* geben: aber das denkbare, ausser *N*, *erwartet*, gültig zu werden durch Vereinigung mit *N*; das gültige *setzt voraus*, es sei denkbar, also ausser *N*; demnach sind beide gleich, oder *M* ist verdoppelt. Es versteht sich, dass damit nicht gerade Zweiheit, sondern überhaupt Mehrheit der *M*, ausgedrückt wird; indem hervorgeht, der Widerspruch in *A* liege daran, dass man ein einzelnes *M*, statt eines *Zusammen* mehrerer *M*, mit *N* identisch geglaubt hatte.)

Inhärirten die *andern* Objecte dem Subject, etwa zufolge einer eigenthümlichen Schranke: so wäre es das Subject *für diese* Objecte; dadurch würde die Ichheit verunreinigt; sie sind ihm also zufällig. Wir sehn, was wir schon wissen: das Setzen dieser Objecte kann nur eine Reihe von Acten der Selbsterhaltung sein gegen Störungen durch andre Wesen.

Aber nicht genug, dass sie ihm nicht inhäriren; nicht genug,

dass es zufälliger Weise Subject *wird* für *diese* Objecte: ihre ganze Eigenthümlichkeit, wodurch jedes von ihnen für sich ein bestimmtes ist, hat mit der Ichheit, deren Grundlage sie machen sollen, nichts gemein; sie taugen dazu nur, *sofern* diese Eigenthümlichkeit *aufgehoben wird.* Dies Aufheben nun dem Subject selbst beilegen, wäre um nichts besser, als, ihm ein ursprüngliches Setzen derselben auftragen. Demnach: *die Objecte selbst müssen so geartet sein, dass sie, eins das andere, aufheben.* In dieser *Aufhebung* müssen sie *beharren;* wenn sie dadurch verschwänden, oder sich in ein Mittleres verwandelten, so wäre alles Vorige überflüssig. (Der bekannte Gegensatz des Roth und Blau, des Sauer und Süss, u. s. w. — Beharren müssen sie, auch nachdem das Zusammen, also die wirkliche Störung, weggefallen ist. — *Gedächtniss* versteht sich von selbst, gleich fortdauernder Bewegung; — nur wie Vorstellungen im Bewusstsein gegenwärtig zu sein *aufhören* können: dies bedarf einer Erklärung, die der folgende §. giebt.)

Das Zusammen der, einander aufhebenden, Objecte soll gleich sein dem Subjecte. Die Bestimmungen dieses Zusammen wird man finden, wenn man aufsucht, was der Negation, die in der Aufhebung liegt, gleich ist in dem Begriff des Subjects. Das Subject selbst wird positiv gedacht; aber es ist Subject für *nichtige* Bilder, Vorstellendes für Vorstellungen. Eben so leicht ist es, wiederum die Position, die im Begriff des Subjects liegt, zu finden in dem Begriff der Objecte. Sie sind nicht, was sie darstellen; ihr Sein ist das Subject selbst. — Zufolge der Aufhebung also muss das Subject die Objecte finden *als* Bilder; hinterher muss es den Bildern *als solchen* das Sein zuschreiben; ein gemeinschaftliches Sein, dem jedes der Bilder selbst zufällig ist: so wird es Sich setzen. Endlich Sich *als* Ich: wenn es dem allgemeinen Bilden des Seienden subsumirt das besondre Bilden dieses, insofern mit den übrigen Abgebildeten in Einer Reihe liegenden, Seienden selbst.

Das Ich findet sich demnach ursprünglich nicht ausgesponnen zu einer Reihe; es kann aber eine solche erhalten werden durch Fortsetzung der letzterwähnten Subsumtion. Auf die Frage: *Was* es setze? ist die Antwort: das Sein der eignen Bilder, — welchem, eben weil es das Sein eines jeden dieser Bilder ist, alle einzelnen zufällig sind. Der Anknüpfungspunct, vermöge dessen nicht irgend ein Ich gesetzt wird, sondern Ich

Mich setze, — sind die eignen, unmittelbar gegenwärtigen Bilder. Nirgend aber darf ein absoluter Act zu höhern Reflexionen aufspringen: — sondern das bisher Entwickelte giebt eine Reihe von *psychologischen Postulaten*, wozu die Erklärungen gesucht werden müssen — nicht in vermeinten Anschauungs- und Denkgesetzen, oder ursprünglich verschiedenen Selbstbestimmungen, dergleichen in dem einfachen *Was* des Wesens gar keinen Platz haben; — sondern in der nothwendig vorauszusetzenden — und eben dadurch zu erkennenden — Beschaffenheit und Folge derjenigen Aufrechthaltungen, welche uns als Vorstellungen bekannt sind. Es kann übrigens sein, dass, um jedes jener Postulate zu erfüllen, mehrere psychologische und physiologische Umstände concurriren; und dass, indem so die Erfüllung mehr als vollständig geleistet wird, des Ueberflusses hier mehr, dort weniger, — ein andermal vielleicht umgekehrt dort mehr, hier weniger, — eintritt; weswegen denn das Selbstbewusstsein Verschiedener, ja auch das Selbstbewusstsein eines Jeden zu verschiedenen Zeiten, zwar immer Ichheit bleiben, aber doch anders und anders empfunden werden wird.

Die psychologischen Postulate aber sind, nach dem obigen, folgende:

1) Gegensatz und Ausschliessungskraft der Vorstellungen unter einander. — Dieser Begriff der Vorstellungen *selbst als Kräfte*, (statt aller vermeinten Gemüthskräfte, welche nichts anderes sind als allgemeine Namen für Gruppen ähnlicher Phänomene,) muss als die Grundlage der gesammten Psychologie angesehn werden. Es gehört dazu das Nacheinander, die Zeitfolge der Vorstellungen (also auch der Störungen) als Bedingung der Ichheit; weil sonst nur ein stetiges Gleichgewicht aller unter einander statt haben könnte.

2) Anheftung des Begriffs der Negation an diejenigen Vorstellungen, welche *als* Bilder gesetzt werden sollen. Aber der Begriff der Negation ist, so wenig, wie irgend ein anderer Begriff, ursprünglich in Bereitschaft: er muss erst erzeugt werden. (Das *allgemeine* Negiren muss entstehn aus den mancherlei Aufhebungen der Vorstellungen untereinander.)

3) Anheftung neuer Position, oder des Seins, an die Bilder als Bilder; (als des innern Princips ihrer Regsamkeit.)

4) Auffindung dieses Seins der Bilder in der Reihe des Uebri-

gen, das da sei, und abgebildet werde; zum Behuf der Subsumtion.

Jetzt nur einige Vorblicke!

§. 13. Elemente einer künftigen Psychologie.

[*Vorerinnerung.* Wiewohl hier nur von derjenigen Art von *Thätigkeiten* (d. h. von Selbsterhaltungen gestörter Wesen) die Rede ist, welche wir *Vorstellungen* nennen, und welche das Element unsres geistigen Daseins selbst ausmachen: so gestattet doch das Nachfolgende, dass man Anwendungen desselben auf alle Arten von Thätigkeiten, auch welche nicht Vorstellungen sind, — demnach auf die gesammte Naturforschung, wenigstens als denkbar annehme, und hypothetisch versuche.]

Es seien mehrere Thätigkeiten Eines und desselben Wesens, (die *in ihm* ohne Zweifel *zusammen* sind,) so beschaffen, dass sie einander *hemmen*; nicht aber vernichten, noch verändern; demnach, dass das Gehemmte als ein *Streben* fortdaure. Ist die Hemmung vollkommen; und unter den Thätigkeiten kein Unterschied der Stärke: so würde von je zweien eine *ganz* gehemmt werden, während die andre *ganz* ungehemmt bliebe. Aber es ist kein Grund für eine oder die andre, die Hemmung also vertheilt sich: von zweien wird jede *halb* gehemmt.

So sehn wir schon, dass hier *Grössenbegriffe* eintreten. Die Thätigkeiten mögen denn auch von verschiedner Stärke sein. Es mag auch der Grad der Hemmung nicht allemal jener höchste denkbare sein; vielmehr kann jeder mögliche Bruch desselben statt haben. — Zwei, von einander unabhängige, Fragen sind hier zu beantworten; die Antworten lassen sich nachher verbinden.

Erstlich: Seien Thätigkeiten a, b, $c \ldots m$, n, gegeben; und n die stärkste: wie gross ist die ganze Summe der Hemmung? Sie ist für vollkommene Hemmung $= a + b + c \ldots + m$. Denn: sollte n ganz ungehemmt bleiben: so müssten jene alle ganz gehemmt werden; was sie gewinnen, muss n verlieren. Wollte man dasselbe von einer der schwächern sagen, so erschiene ohne Grund der Conflict noch grösser. — Für unvollkommne Hemmung, so weit sie bei mehrern die nämliche ist, muss ein gemeinschaftlicher Divisor der Summe der Hemmung beigefügt werden. Für ein Hinderniss, das die Thätigkeiten im allgemeinen, aber keine insbesondre, trifft, (z. E. Unaufgelegtheit

aus physiologischen Ursachen,) muss der Summe eine Grösse addirt werden.

Zweitens: In welchem Verhältniss werden die Thätigkeiten einander hemmen? Antwort: im umgekehrten Verhältniss der Kräfte. — Jede stemmt sich auf gleiche Weise gegen alle; die schwächern weichen am meisten; weichen aber nur indem sie wirken; wirken deswegen verhältnissmässig am meisten. Wäre die Stärke dreier Thätigkeiten auszudrücken durch die Zahlen I, II, III; so würde ausrichten

I bei II, 3. II bei I, 6. III bei I, 6.
I — III, 2. II — III, 2. III — II, 3.

Also die ganze Hemmung beträgt bei I, 12; bei II, 6; bei III, 4; die Verhältnisse sind wie 6, 3, 2. Welches sogleich zu finden war, wenn man von I, II, III, die umgekehrten Verhältnisse $1, \frac{1}{2}, \frac{1}{3}$, auf ganze Zahlen brachte.

Wundre man sich nun nicht, wenn, bei der *zufälligen* Verbindung des *Erstlich* und *Zweitens*, manchmal die Forderung zu entstehn scheint, mehr zu hemmen, als vorhanden ist! — Berechne man das gegebne Beispiel für vollkommnen Gegensatz, nach der Vertheilungsregel, so hat man:

Summe der Verhältnisszahlen	Verhältnisszahlen	Summe der Hemmung
$(6 + 3 + 2 = 11)$	6	$= (\text{I} + \text{II} = 3) : \frac{18}{11}$
	3	$\frac{9}{11}$
	2	$\frac{6}{11}$

Es ist aber einleuchtend: dass von 1 nicht $\frac{18}{11}$, sondern nur 1 zu hemmen ist, — also gerade so viel als es zur Summe der Hemmung beiträgt; daher es denn für die Rechnung ganz verschwindet, denn das Uebrige der Hemmung vertheilt sich unter die übrigen, wie wenn jenes nicht vorhanden gewesen wäre. Dies führt auf die merkwürdige

Aufgabe: die *Schwelle* zu finden, jenseits deren *alle* Grössen (wie viele ihrer auch sein möchten) für die Hemmungsrechnung verschwinden; — oder, *das Gesetz zu finden, nach welchem Vorstellungen aufhören, im Bewusstsein gegenwärtig zu sein.* (Unter Voraussetzung vollkommner Hemmung.)

Seien die Thätigkeiten $= x, a, b$; b die stärkste; die Summe der Hemmung demnach $x + a$; die Verhältnisszahlen $\frac{1}{x}, \frac{1}{a}, \frac{1}{b}$.

Wird $x = \frac{x^2}{x}$ gehemmt, so sind zugleich gehemmt $\frac{x^2}{a}$ von a; $\frac{x^2}{b}$ von b. Dabei nun wird es gerade bleiben, wofern $\frac{x^2}{a} + \frac{x^2}{b} = a$, d. h. dem Rest der Summe $x + a$. Also $x^2 = a : \left(\frac{1}{a} + \frac{1}{b}\right)$; oder $x = \sqrt{\frac{a^2 b}{a+b}}$. Für $a = b = 1$ ist $x = \sqrt{\frac{1}{2}} = \frac{\sqrt{2}}{2} = 0{,}707 \ldots$ oder für $x = 1$ und $a = b$, ist $\sqrt{2} = a = b = 1{,}414 \ldots$

Für vier Thätigkeiten $= x, a, b, c$; wo c die stärkste, erhält man die Schwelle oder $x = \sqrt{\frac{(a+b)\, a b c}{bc + ac + ab}}$. Für x, a, b, c, d, wo d die stärkste: $x = \sqrt{\frac{(a+b+c)\, abcd}{bcd + acd + abd + abc}}$. Das Gesetz des Fortgangs liegt vor Augen. — Uebersteigt x diese Schwellen, so tritt es in die vorhin gezeigte Rechnung.

Wächst x (bei fortdauerndem Gegebenwerden): so werden die sämmtlichen vierten Glieder jener Proportionen Functionen von x. Alsdann kann man, durch Differentialrechnung, dem allmäligen Hervor- und Zurücktreten der Vorstellungen im Bewusstsein, gleichsam zuschauen.

Es ist aber dabei zu bemerken: dass, was einmal im Bewusstsein zugleich gegenwärtig bleibt, Einen Gemüthszustand ausmacht. Dadurch verändert sich die Hemmung für die Folge; und die Rechnung kann, wenn Vorstellungen durch Verstärkungen zu verschiedenen Zeiten allmälig ihre Intension erlangt haben, nicht so einfach geführt werden, als wenn sie in diesen Intensionen gleich Anfangs gegeben gewesen wären. — Die Hemmung verändert sich immer mehr, wenn dieselben Vorstellungen vielmal wechselnd gegeben, — wenn sie *wiederholt* werden.

Seien Vorstellungen $a, b, c, d \ldots$ in einer successiven Reihe gegeben: so verschmilzt b mit einem Theile von a; c mit einem Theile von a und b u. s. f. Soll nun, nachdem sie alle verdunkelt waren, eine wieder hervortreten, (welches durch eine ihr gegebene Verstärkung erhalten werden wird,) so ruft jede die andere mit sich hervor; aber jede nach einem eignen Gesetze. Keine ist so geschickt, sie alle nach einander hervorzurufen, als a, welches zuerst nur mit b verschmolzen wurde. — Dies ist wesentlich für die Erklärung, wie wir zur Vorstellung der Succession und der *Zeit* gelangen.

Aber auch im Gemüth selbst bedarf es der Zeit, damit das gehörige Gleichgewicht der Vorstellungen eintrete. Denn man muss für das Werden dieses Gleichgewichts eine immer veränderte Geschwindigkeit annehmen, weil ihr Grund immer abnimmt, indem das Streben aller Vorstellungen geringer wird, wie es sich mehr befriedigt, hingegen das Streben derjenigen wächst, welche mehr leiden. Die Geschwindigkeit wird zuletzt unendlich klein, oder: das Gleichgewicht tritt nie vollkommen ein. Daher das beständige Flottiren der Gedanken.

Das letzte aber würde, (wofern nicht neue Vorstellungen zutreten,) nur eine gleichförmige Neigung zum Gleichgewicht zeigen, und das mannigfaltige Anschwellen und Hin- und Herwogen der Phantasie nicht kennen: wenn nicht die *Complication mehrerer Reihen* von entgegengesetzten Vorstellungen dazu käme. Man erinnere sich der Complexionen von Merkmalen, welche wir *Dinge* nennen. Man nehme den mannigfaltigen Wechsel ihrer Erscheinung. — Jede Complication macht Einen Gemüthszustand! Werde eine solche Complication durch Verstärkung eines ihrer Merkmale hervorgetrieben: indem sie steigt, stösst hier ein Merkmal gegen ein ihm widerstrebendes im Bewusstsein, weckt dort ein andres sein Gleiches, mit dem eine andre Complication sich hebt; neue Gegensätze bringen neue Veränderungen in das Streben zum Gleichgewicht.

Wird eine Vorstellung gegen eine Hemmung fortdauernd hervorgetrieben, so dass sie der Hemmung nicht weicht, sondern dagegen drängt: so heisst sie *Begierde*. Denn was will doch Begierde, wenn nicht Befriedigung? Und was ist Befriedigung, als vollendetes Vorstellen des Begehrten? Giebt es einen Genuss, der nicht ein Act des Bewusstseins wäre? — Eine lebhafte Phantasie schafft sich selbst Genuss, wenigstens so lange es gelingt, der Hemmung ungeachtet, das Vorstellen zu vollenden, und nichts anderes als dies Gelingen ist die Lebhaftigkeit der Phantasie. — Ist es noch eine Frage, wie *Verstand* und *Wille* eins sein können?

Der *allgemeine Begriff*, Vereinigung sehr vieler, in Einem Merkmale gleicher, Vorstellungen zu Einem Gemüthszustande, wo die Intension des gleichen Merkmals weit hervorragen muss, — ist nicht davon ausgenommen, die Zustände der Phantasie und der Begierde zu durchlaufen. Mit ihm wird sein Besonderes, wo er es antrifft, verschmelzen.

Nicht anders das *Geschmacksurtheil;* — vielleicht die grösste aller psychologischen Aufgaben. Damit sie nicht unberührt bleibe, noch Folgendes.

Man erinnere sich der verschiedenen Grade der Hemmung. Man setze nun, um den einfachsten Fall zu haben, ein Continuum von Vorstellungen; so geartet, dass, von einem beliebig angenommenen Puncte an, der Gegensatz (die Fähigkeit zu hemmen) allmälig wachse. Vorstellungen auf zwei nächsten Puncten dieser Linie werden einander fast gleich sein, und sich nur sehr wenig hemmen; sie werden einander beinahe nur verstärken. Wie der Gegensatz wächst, muss die Verstärkung abnehmen. Geht das so fort, so kommt irgend ein Punct, wo die Verstärkung ganz aufhört, und reiner Gegensatz eintritt. Von diesem zweiten Punct aus wiederholt sich das Vorige, bis zu einem dritten Puncte des reinen Gegensatzes. So nach beiden Seiten der Linie hin unbestimmt fort. — Jetzt werde die Distanz zwischen je zwei nächsten Puncten des reinen Gegensatzes näher betrachtet. Gerade in der Mitte, muss Verstärkung und Gegensatz gleich sein, — so dass, wegen der Verstärkung, jede Vorstellung die andre eben so sehr hervortreibt, als sie wegen des Gegensatzes, dieselbe hemmt. Der Punct der grössten Unruhe. Es würde Begierde sein, wenn nur das Begehrte, das keine von beiden Vorstellungen ganz ist, sich angeben liesse. — Ganz im Anfange werden die Vorstellungen nicht zu unterscheiden sein. Wo tritt zuerst reine Unterscheidbarkeit ein? Da, wo die Vorstellungen, als reine, sich halten können im Bewusstsein, neben ihnen selbst, als modificirt durch die Verstärkung. Demnach: wo sich die reinen zu den modificirten verhalten wie $1 : \sqrt{2}$, (nach obiger Rechnung). Man muss für diesen, und die folgenden Fälle bemerken, dass die Gleichheit beider Vorstellungen nur Eine ist, hingegen ihr conträrer Gegensatz, wegen des Eigenthümlichen einer jeden, zwei contradictorische Gegensätze in sich schliesst. Deshalb werden wir von *Gegensätzen* in der Vielheit reden; hingegen die Gleichheit, die nicht abgesondert werden kann, als vertheilt ansehn auf beide Vorstellungen. So sind vier Grössen in der Rechnung: die beiden Gegensätze, und die beiden Hälften der Gleichheit. Für die Frage von der reinen Unterscheidbarkeit der Vorstellungen muss zu jeder von diesen die halbe Gleichheit addirt werden; wenn sich die daraus entstehenden Summen

zu den Vorstellungen selbst, (welche der Stärke nach gleich sind,) verhalten wie $\sqrt{2} : 1$, so ist die reine Unterscheidbarkeit eingetreten (*a*). Etwas weiterhin werden die blossen Gegensätze gegen die Hälften der Gleichheit das Verhältniss gewinnen, welches zum Eintritt ins Bewusstsein nöthig ist (*b*). Noch weiter hin werden sie der halben Gleichheit gleich (*c*). Von hier an sinken sie gegen die Hälften der Gleichheit; und es kommt ein Punct, wo die letztern unter die Schwelle fallen, oder wo das Verhältniss der Gegensätze zu den halben Gleichheiten ist wie $1 : \frac{\sqrt{2}}{2}$ (*d*). Hier ist die ganze Gleichheit noch $= \sqrt{2}$; es ist also die Mitte der Distanz noch nicht erreicht. — Erst jenseits der Mitte fällt der Punct, wo die *ganze* Gleichheit von beiden Gegensätzen überwältigt wird, oder jene zu diesen sich verhält, wie $\frac{\sqrt{2}}{2} : 1$ (*e*).

Man fragt nach Anwendungen? — Die *Tonlinie* bietet sich dar; mit ihren Octaven, welche sogleich jene sich wiederholenden Puncte des reinen Gegensatzes sich zueignen; — mit ihrer falschen Quinte, der Stelle der grössten Disharmonie gerade mitten in der Distanz der Octave. Werden auch die übrigen Verhältnisse passen? — Die mathematischen Verhältnisse der Secunde, der kleinen und grossen Terz, der Quarte, der Quinte, (welche Verhältnisse eigentlich den tönenden Werkzeugen gelten,) — können wir hier unmittelbar nicht gebrauchen; das Ohr vernimmt die geometrische Reihe der Intervalle wie eine arithmetische; (und die Töne selbst gar nicht als Grössen, sondern als einfache Empfindungen.) [1] Eben darum dividire man durch die Logarithmen der Intervalle den Logarithmen der Octave; so ergiebt sich, wie vielmal der, jedem Intervall zugehörige Gegensatz enthalten ist in dem reinen und ganzen Gegensatz, auf welchem die Octave beruht. Es findet sich für die Secunde $log. 2 : log. \frac{9}{8} = 5{,}885$; demnach jeder der Gegensätze $= \frac{1}{5{,}885}$ von den ganzen Vorstellungen, folglich die Gleichheit $= \frac{4{,}885}{5{,}885}$. Davon die Hälfte, oder $\frac{2{,}442}{5{,}885}$, addirt zu jeder ganzen Vorstellung, giebt das Verhältniss jeder modificirten Vorstellung zur reinen

[1] Die Parenthese: „(und die Töne ... Empfindungen)" ist Zusatz der 2 Bearb.

wie 8,327 : 5,885. Und es findet sich in der That das Verhältniss $\sqrt{2} : 1$ wie 8322 ... zu 5,885 (*a*). — Für die kleine Terz ist $log. 2 : log. \frac{6}{5} = 3{,}8018$; demnach jeder der Gegensätze $= \frac{1}{3{,}8018}$; also die Gleichheit $= \frac{2{,}8018}{3{,}8018}$; deren Hälfte zu jedem der Gegensätze sich verhält wie 1,4009 : 1, oder nahe wie $\sqrt{2} : 1$ (*b*). — Für die grosse Terz ist $log. 2 : log. \frac{5}{4} = 3{,}1063$; also die halbe Gleichheit zu jedem Gegensatze wie 1,0531 : 1, nahe wie 1 : 1 (*c*). — Für die Quarte $log. 2 : log. \frac{4}{3} = 2{,}4096$, und die halbe Gleichheit zum Gegensatze wie 0,7048 : 1, nahe wie $\sqrt{\frac{1}{2}} : 1$ (*d*). Endlich für die Quinte $log. 2 : log. \frac{3}{2} = 1{,}7095$; demnach die *ganze* Gleichheit zu jedem der Gegensätze wie 0,7095 : 1, nahe wie $\sqrt{\frac{1}{2}} : 1$ (*e*). — — — — —

§. 14. *Anhang.* — Teleologie.

Systemen, die sich zum Idealismus neigen, oder auch nur, (wie das kritische,) die Grenze zwischen Idealismus und Realismus verkennen, muss die Teleologie verloren gehn; sofern sie Mehr andeutet, als einen Widerschein des Princips von Gesetzmässigkeit und Ordnung, welches sich in und mit dem Bewusstsein der eignen Vernünftigkeit, unmittelbar ankündigt.[1] Die des Idealismus spotten, sollten sich freilich schämen, die eigenthümliche Ansicht desselben, aus schwacher Nachgiebigkeit gegen das Neueste im Reiche der Meinung, zu der ihrigen zu machen.

Der strenge Realismus, welcher, und soweit er *hier* dargestellt wurde,[2] lässt für vorstellende Wesen keine besseren Erscheinungen erwarten, als welche das bunteste Gemisch von Störungen aller Art, die, den mannigfaltigsten ursprünglichen und abgeleiteten Geschwindigkeiten gemäss, auf solche Wesen zusammentreffen möchten, in ihnen würde hervorbringen können. Höchstens Zeichen von Gleichförmigkeit ähnlicher Erfolge unter ähnlichen Umständen. Und wenn schon Spuren von Leben, und von der Fähigkeit, organisirt zu *werden*, — doch Nichts

[1] 1 Bearb.: „sofern sie Mehr andeutet, als einen, sich von selbst verstehenden, Widerschein des Princips ... Ordnung, welches sich in und mit dem Selbstbewusstsein unmittelbar ankündigt."

[2] 1 Bearb.: „welcher *hier* dargestellt wurde"

von künstlich zusammengesetztem Bau! vor allen Dingen nichts Festes im allgemeinen Raum; da jedes eigentlich seinen eignen Raum haben würde!

Was daraus, dass es anders aussieht im Reiche der Organisation und am Himmelgewölbe, zunächst zu schliessen ist: das hat der gemeine Verstand längst geschlossen: und die edelsten Gemüther haben es in sich befestigt. Der *Rückschluss* von der waltenden Weisheit auf die Erscheinungen, die sie hätte hervorbringen *sollen*, — wird freilich meistens so unbehutsam gemacht, als ob es weder reelle noch formelle Gesetze der *Möglichkeit* gäbe; daher es kein Wunder ist, wenn er nicht zutrifft. *Was der Mensch soll:* wird nur zu oft dabei vergessen. [1]

Bleibe nun, was das Reich der Wesen anlangt, der Satz unangefochten, es sei der Substanz nach erschaffen. Zur Substanz gehören Accidenzen; diese aber können angesehn werden, als hervorgehoben aus der unendlich vielfachen Möglichkeit der zufälligen Ansichten durch vorbereitete Störungen und Bewegungen. — Uebrigens kann alle Metaphysik, so lange ihr nicht Bewährung zu Theil wird durch Einstimmung der Denker, jener ähnlich, der sich die Mathematik längst erfreut, nur für einen Versuch gelten; dem zwar Kühnheit wohl ansteht, so lange er nur Forschung ist und unter Forschern bleibt; der aber sich selbst verderben und entehren würde, sobald er sich drängte zum dreisten Eingriff in die Geschäftigkeit der Erfahrnen, und in die Gefühle derer, welche nur leben im Glauben.

[1] 1 Bearb.: „wird gewöhnlich dabei vergessen."

ALLGEMEINE METAPHYSIK,

NEBST DEN

ANFÄNGEN DER PHILOSOPHISCHEN NATURLEHRE.

ERSTER, HISTORISCH-KRITISCHER THEIL.

1828.

VORREDE.

Naturphilosophie ist das Ziel des vorliegenden Werks. Zwar nur Physiker können vollständig, so weit die heutige empirische Naturkenntniss es erlaubt, dahin gelangen. Aber sie bedürfen hiezu einer metaphysischen Vorarbeit. Ob eine solche schon vorhanden sei? diese Frage verneint das Buch; die Vorrede braucht weiter nichts zu sagen, als dass neben denen, welche man als vorhanden betrachten mag, noch ein anderer Versuch Platz finden wird; indem noch *sehr viel* Platz zu neuen Ansichten und Untersuchungen offen ist.

Abgesehen von der Naturlehre, hat Metaphysik ihr eigenes Interesse; theils ein speculatives, theils ein historisches. Das letztere könnte weit stärker und mannigfaltiger angeregt werden, als hier geschehen soll. Es kann nichts helfen, die Metaphysik für solche, die nicht ursprünglich das Bedürfniss derselben empfinden, einladend darzustellen und sie wohl gar zu voreiligen Anwendungen, oder zu bittern Streitigkeiten zu missbrauchen. Nur grössere Deutlichkeit, welche in diesem Felde so schwer zu erreichen ist, wird hier durch die vorangehenden historisch-kritischen Betrachtungen beabsichtigt, in deren Kreis dereinst auch dieses Buch fallen muss.

Es ist jedoch nicht die Deutlichkeit eines *Wolff*, *Locke* oder *Krug*, welche man hier finden wird. Auf Anfänger ist nur selten einige Rücksicht genommen worden. Der Verfasser setzt seine frühern Schriften als bekannt voraus; an welche, wegen des Zusammenhanges der Wissenschaften, besonders in sofern muss erinnert werden, als darin gezeigt ist, dass die praktische Philosophie ein ästhetisches, die Psychologie ein mathematisches Fundament hat.

Der Zusammenhang der Wissenschaften ist aber gegenseitig; daher kann er nicht auf einmal, nicht in einem einzigen Werke, ins Licht gestellt werden; sondern damit er sichtbar

hervortrete, müssen die nach einander geschriebenen Bücher neben einander gelegt und unter sich verglichen werden. Der nämliche Zusammenhang ist ferner nicht bloss eine Verknüpfung von Wahrheiten, sondern auch eine Verschlingung von Irrthümern; und diese lässt sich nur allmälig auflösen.

Kein Wunder demnach, dass in den frühern Schriften Manches dunkel bleiben musste, was sich entweder wirklich auf Metaphysik bezieht, oder was durch eine falsche Ansicht damit in Verbindung gesetzt wurde.

Unterdessen hat sich eine Masse von unwahren Berichten darüber durch die öffentlichen Blätter im Publicum verbreitet, welche hinwegzuspülen zwar der Zeit überlassen bleiben muss, worüber jedoch Einiges zu sagen hier um desto nöthiger ist, je weniger auf fernere literarische Streitigkeiten einzugehen sich belohnen möchte.

Was zuvörderst die Psychologie anlangt: so war es ein Missgriff der sonst ehrenwehrten Redactionen einiger kritischen Blätter, die Recensionen darüber solchen Personen ganz zu überlassen, die nicht Mathematik verstehen. Der erste Band konnte in mathematischer Hinsicht für sich allein beurtheilt werden; der zweite aber nicht ohne den ersten; obgleich es Kunstrichter gegeben hat, welche das Bekenntniss ablegten, durch Hinterthüren zum Angriff herbeigeschlichen zu sein. Diese mögen die gegenwärtige Metaphysik als geschrieben zur Vertheidigung jener Psychologie betrachten; sie werden hier Beschäftigung finden. Der erste Band der Psychologie aber war eben deshalb vom zweiten abgesondert worden, weil das Wesentliche desselben in Rechnungen besteht; und es war sehr leicht zu erkennen, dass die vorangeschickte metaphysische Untersuchung über das Ich in der Mitte abbricht, weil sie keinen andern Zweck hat, als den Grundbegriff herbeizuführen, welcher der Rechnung soll unterworfen werden. Dieser Grundbegriff ist der des Strebens gehemmter Vorstellungen. Man hat ohne Zweifel gemeint, denselben zurückweisen zu können, wenn die Deduction, die ihn herbeiführt, angegriffen würde. Allein das ist ein grosser Irrthum. Erstlich hätte man diese Deduction verstehen müssen; wer sie nicht verstand, der musste das vorliegende Werk erwarten, in dessen Zusammenhang sie gehört. Zweitens dient sie nur zur Vollständigkeit der wissenschaftlichen Darstellung; denn jener Grundbegriff lässt sich auch als

eine mathematische Hypothese betrachten und bearbeiten. — Das vollkommene Muster eines Berichts, wie er über den ersten Band der Psychologie hätte abgestattet werden sollen, ist in der leipziger Literaturzeitung bei Gelegenheit einer voran-geschickten einzelnen Abhandlung vom Herrn Professor *Drobisch* aufgestellt worden; denn dieser ist's, von dem die schon anderwärts verdankte Recension der Schrift: *de attentionis mensura*, herrührt.* Einzelne Abhandlungen über neue Gegenstände sind weit schwerer zu recensiren, als grosse Werke, deren Theile sich gegenseitig erläutern. Noch niemals aber ist irgend eine Arbeit des Verfassers mit solcher Sicherheit gefasst, mit so scharfen Augen durchdrungen worden, als die erwähnte, nicht eben leicht verständliche, in dieser Recension, die gleichwohl nicht mehr sein will, als ein Bericht! In der That ist sie ein Zeugniss, durch welches der Verfasser sich nicht bloss geehrt fühlt,** sondern auch eine wirkliche Unterstützung erlangt hat. Denn es kam darauf an, zu erfahren, ob ein Mathematiker sich in die psychologischen Rechnungen würde finden können. Folgendes sind die Worte des Herrn Professor *Drobisch:*

„Es wird dem Rec., der, obgleich nicht Philosoph von „Profession, sich doch lebhaft für diese neue Erweiterung „des mathematischen Gebietes interessirt, erlaubt sein, „ohne alle Rücksicht auf den bisherigen Zustand der Psy-„chologie, *den Mathematikern* einfach und treu die An-„sichten des Verfassers zu referiren, damit sie sich über-„zeugen, *dass es hier wirklich etwas zu rechnen giebt*, und „damit sie durch vereinte Kraft den neuen Zweig mehr „und mehr auszubilden streben."

Unmittelbar vorher bezeugt derselbe, die Abhandlung sei so geschrieben, *„dass sie ohne alle Kenntniss der H.'schen Metaphy-*

* Eine andere, ebenfalls höchst dankenswerthe Recension der nämlichen Schrift findet sich in der jenaischen Literaturzeitung; allein es würde vielleicht nicht schicklich sein, hier davon zu sprechen, da sie eben so sehr Beurtheilung als Bericht ist.

** Man halte dies nicht für ein leeres Wort. Den Eindruck, als ob der Beurtheiler eben jetzt im Begriff stehe, sich durch eigne, selbstthätige Untersuchung des Gegenstandes zu bemächtigen: diesen Eindruck hatte der Verfasser im Laufe von fünf und zwanzig Jahren niemals erfahren; aber jetzt hat er ihn kennen gelernt.

„sik von jedem Geometer vollkommen verstanden werden kann.“ Nun ist aber offenbar, dass die Abhandlung unmöglich hätte so geschrieben, und so genau hätte verstanden werden können, wenn die vorerwähnte metaphysische Untersuchung über das Ich, — durch welche *wirklich* der Verfasser den Begriff des Strebens gehemmter Vorstellung *gefunden hat,* zugleich die unerlassliche Bedingung des Darstellens und Verstehens ausmachte. Wäre Psychologie ganz und in allen Puncten so strenge an Metaphysik, wie an Mathematik gebunden; könnte man der letztern durchaus gar keinen Zugang zur erstern schaffen, ohne durch die zweite den Weg zu nehmen: so wäre es thöricht gewesen, die Psychologie früher als die Metaphysik ausführlich vorzutragen. Ueber dies Verhältniss nun war in der Vorrede zu jenem Werke schon die bestimmteste Erklärung gegeben worden. Aber welche Art von Vorrede schützt gegen Menschen, die durchaus plaudern wollen über Dinge, die sie nicht verstehen? Man muss froh sein, Ersatz zu empfangen durch Andre.

Wie treffend Herr Prof. *Drobisch* dasjenige, was in der ihm zur Recension vorgelegten Abhandlung befremden konnte, bemerkt, und dennoch sogleich richtig gefasst; dasjenige aber, worin der Ausdruck wirklich verfehlt war, verbessert hat, — dies würde nur mit dem lebhaftesten Bedauern, dass eine solche Aufmerksamkeit nicht dem grösseren Werke zu Theil wurde, betrachtet werden können, wenn nicht einige Hoffnung gegeben wäre, der treffliche Mann werde vielleicht jenen psychologischen Untersuchungen noch einen Theil seiner Musse zuwenden. Aber ob nun durch ihn, ob durch Andre, die angefangene Arbeit möge gefördert werden: der Psychologie hat der Verfasser ein für allemal seine Schuldigkeit nach dem Maasse seiner beschränkten Kräfte abgetragen; und dasselbe wird hier in Ansehung der Metaphysik geschehen.

Anders möchte es sich vielleicht mit der praktischen Philosophie verhalten. Ein vor zwanzig Jahren geschriebenes Buch der Missdeutung zu überlassen, die es fortdauernd erfährt, — diese Geduld möchte fast übertrieben sein, vollends da hier von Recht und Pflicht die Rede ist. Andererseits spricht das Buch so klar, dass man eine Missdeutung kaum für möglich halten sollte; wozu denn würde es dienen, das schon Gesagte mit andern Worten zu wiederholen?

Ganz kürzlich ist über das, von Manchen gewiss längst vergessene, Buch wieder eine Art von Recension in einer viel gelesenen Zeitschrift erschienen.* Der Unterzeichnete, Herr Doctor *Heinrich Schmid*, würde für diese Erneuerung des Andenkens an eine sorgfältige Arbeit den grössten Dank verdienen, wenn er derselben eine so feine Aufmerksamkeit bewiesen, und sie in einem so klaren und reinen Spiegel gezeigt hätte, wie es durch des Herrn Professor *Drobisch* Güte für eine, vergleichungsweise unbedeutende, Abhandlung geschehen ist. Aber die Sache verhält sich anders. Und da vor zwanzig Jahren, als die allgemeine praktische Philosophie herauskam, die Hauptpuncte der Metaphysik ihr beigegeben wurden: so mag nun umgekehrt der Metaphysik wiederum eine Erinnerung an jene, auf Anlass der erwähnten Recension, sich zugesellen. Es wird am besten sein, Buch und Recension einander in einigen kurzen Proben gegenüberzustellen; nach dem alten Spruche: *opposita iuxta se posita magis elucescunt.*

Recension.	*Buch.*[1]
S. 335. Zu der Klasse derjenigen Philosophen, die, wie *H.* und ***, *der Speculation abhold* sind, und die Philosophie wieder mehr auf die Erfahrung zurückzuführen streben, und den Dogmatismus *durch das Gefühl als Grundlage alles Wissens* zu bekampfen suchen, gehört auch ****.	S. 23. Das moralische *Gefühl* ist *verwiesen* aus den Grundlegungen der Sittenlehre. S. 49. Es würde wohl niemals die Rede gewesen sein von einem *einzigen* Sittengesetze, hätte man nicht *über dem Gefühl* von dem gemeinschaftlichen Gegensatze alles Geschmacks gegen die Begierden, die bestimmten Geschmacksurtheile selbst, *von denen es erregt wird*, sich *entschlüpfen* lassen.
S. 326. Diese Ideen sind nicht im kantischen Sinne, reine Vernunftbegriffe, sondern *aus der Erfahrung abstrahirte* Verhältnisse *des Willens zu den Dingen!*	S. 69. Was uns vorschwebt, werden wir mit dem Namen einer *Idee* benennen, um dadurch etwas zu bezeichnen, *das unmittelbar* geistig *vorgebildet* und vernommen wird, *ohne der sinnlichen Anschauung*, oder der *zufälligen Thatsachen des Bewusstseins* zu bedürfen. S. 60. Es ist nicht gestattet, aus mehrern Geschmacksurtheilen *durch Abstraction* etwas Höheres zu bereiten.

* Hermes, vom 1. October 1827.

[1] Die folgenden Seitenzahlen beziehen sich auf die Ausgabe vom J. 1808.

Recension.	*Buch.*
	S. 87. Man kann *verleitet* werden, die Verhältnisse der *Gegenstände* in die *Verhältnisse der Willen* hineinzutragen. Dann würden nicht die Willen als solche beurtheilt werden. Das Gewollte muss hinweggedacht werden.
S. 327. Er glaubte zum Ziele zu gelangen, wenn er die *durch Erfahrung gegebenen* Begriffe sichte, ordne, und bestimme.	S. 179. Wie es die ersten Grundsätze erforderten, sind bisher die *denkbaren* Verhältnisse *aufgesucht*, indem ein Fortschritt beobachtet wurde von der einfachsten *Voraussetzung* zu andern mehr zusammengesetzten. — So zeigt sich, *dass die Reihe der einfachen Ideen geschlossen ist.*
S. 327. Wir brauchen bloss zu erinnern, dass die *positive* Seite der Idee des Sittlichen, welche die freie Geistes*schönheit* darstellt, allerdings nur ästhetischen Urtheilen unterworfen werden müsse, dass aber zum Grunde der *negative* Theil derselben liege.	S. 108. Verhältnisse treten hervor, welche sich denen, die um ihre eigene Veredelung bemüht sind, nicht empfehlen, weil sie *keinen* Beifall, sondern *nur* Missfallen erwecken, und *nicht gesucht*, sondern *gemieden* sein wollen. Den weltlich Gesinnten aber bedeuten sie viel, *weil sie das Eigenthum und den Verkehr betreffen.* Die Philosophen selbst haben Dinge, die so verschiedene Gemüthslagen hervorbringen, nicht für Gegenstände der nämlichen Disciplin gehalten; sie haben deshalb die praktische Philosophie in Moral und Naturrecht *zerschnitten.*
S. 330. Eine so absolute Bedeutung hat das Missfallen am Streite keineswegs, dass es nicht sehr viele *Ausnahmen* zuliesse.	S. 124. Respect fordert *Alles*, was der Idee einer Regel, die dem Streite vorbeuge, nur von fern entspricht; aber *der Fehler*, der gegen die Regel kann begangen werden, stuft sich ab nach dem Grade wahrer, entschlossener, und reiner Einstimmung, die in jedem der zustimmenden Willen enthalten war.
Eben so wird dann auch für die Idee der Billigkeit *dies Missfallen am Streit* zur Grundlage gemacht;	S. 128. Widerrechtlich ist die Idee der Billigkeit verdrängt worden; ihr gehört ein *eignes* Verhältniss. Absicht*loses* Zusammentreffen führt aufs Recht; wenn nun, *des Gegensatzes wegen*, *absichtliche That* an-

Recension.	*Buch.*
	genommen wird, — und sich hier ein ästhetisches Verhältniss findet, so ist es ein *neues*, dessen Beurtheilung *mit eigenthümlicher Auctorität* hervortreten wird.
und daher unter andern auch die Unsittlichkeit der Lüge *nur* aus diesem Grunde abgeleitet, weil nur durch Wahrheit Vertrauen und Friede *erhalten* werden kann.	S. 153. Der Entschluss, zu glauben, fasst, *ausser* dem Willen, Zutrauen zu schenken, welchen das *Unbillige* der Lüge verwundet, *noch einen andern* Willen in sich: den, als Wahrheit anzunehmen und zuzueignen, was für Wahrheit ausgegeben wird. Aber etwas als Wahrheit darbieten, von dem man weiss, es sei falsch, heisst nichts anderes, als scheinbar überlassen und in der That Streit erheben. Der Streit missfällt; aber diese Verurtheilung kann nur den Lügenden treffen, welcher dem Andern sogar das verborgen hält, dass überall ein Streit vorhanden ist.
	S. 158. Die unbillige *und* unrechtliche Lüge ladet *häufig auch noch* den Vorwurf des *Uebelwollens* auf sich, nämlich so oft sie aus arglistiger Gesinnung entspringt. Aber nicht erst dann fangen Unrecht *und* Unbilligkeit an, Tadel zu verdienen, wann sie zur eigentlichen *Tücke* fortschreiten. — Man redet *auch* von der Wegwerfung seiner Selbst, von der Schmach, die sich der Lügner zuziehe. *Wer seinen Blick an der verschiedenen Physiognomie der Ideen geübt hat*, erkennt hier ohne Mühe eine Verurtheilung zufolge der Idee der *Vollkommenheit*. — Aus Allem geht hervor, dass die Lüge ein eigenes Talent besitzt, die Stimmen *der sämmtlichen* praktischen Ideen wider sich aufzurufen.

Wer dagegen seinen Blick an der verschiedenen Physiognomie der praktischen Ideen *nicht* üben will; und wer im Stande ist, zu berichten, die Idee der Billigkeit sei von dem Missfallen am Streit abgeleitet, sogar während das Buch vor ihm liegt,

welches einen wesentlichen Theil seines Werths darin setzt, die Idee der Billigkeit in ihrer ursprünglichen, gänzlichen Unabhängigkeit vom Recht, aber zugleich in nothwendiger Verbindung mit demselben bei der Anwendung, darzustellen: der muss vermuthlich der Speculation sehr abhold sein. Denn man sieht es ihm an, dass er eben da beim Lesen ermüdete, wo es darauf ankam, einer speculativen Entwickelung zu folgen. Gerade *dasjenige ästhetische Urtheil*, welches allgemein den Begriff der Vergeltung erzeugt, die entweder Lohn oder Strafe ist, und im letztern Falle wieder nach den Begriffen des *dolus* und der *culpa* zerfällt, — dies ästhetische Urtheil, welches die Anerkennung jedes Verdienstes, aber auch jede Verurtheilung zu *Galgen* und *Rad* bedingt und begrenzt, — welches vor allen dabei eintretenden Rechtsfragen vorhanden sein, und *an sich* veststehn muss, ehe von irgend einem *Strafrechte* die Rede sein darf, — dies ist der Punct, wo es sich zu zeigen pflegt, ob Jemand aufgelegt ist, im Gebiete der praktischen Philosophie klare Begriffe zu fassen.

Herr Doctor *Heinrich Schmid*, der sich zur Lehre von *Fries* bekennt, hätte in der Schule dieses ausgezeichneten Gelehrten wenigstens eine Uebung anderer Art erlangen können. *Fries*, als Mathematiker, wird nicht leicht irgend einen Zweig einer Curve, zu deren Gleichung der Zweig gehört, übersehen; noch viel weniger aber wird ihm der Fehler begegnen, bloss die positiven Ordinaten zu betrachten, und darüber die negativen zu vergessen. Dies Gleichniss trifft aber mit seiner ganzen Schwere auf Herrn *Schmid*, welcher vergass, dass in der Sphäre der ästhetischen Urtheile nicht bloss das *honestum* liegt, sondern auch das *turpe!* Wer von Geistesschönheit redet, der muss wissen, dass es auch eine geistige Hässlichkeit giebt; und dass sogar das Gebiet der letztern, schon im Kreise der Ideen selbst, viel grösser ist als jenes erstere. Die ersten drei praktischen Ideen, (der innern Freiheit, der Vollkommenheit, und des Wohlwollens,) beruhen auf Urtheilen des Beifalls *oder* des Missfallens, *je nachdem* die Voraussetzung des *a priori* construirten (nicht empirischen) Verhältnisses gestellt wird; hingegen die vierte und fünfte (des Rechts und der Billigkeit) gehen gar nicht aus von Urtheilen des Beifalls; sondern *lediglich* von Urtheilen des Missfallens. Indem nun die letztern, welche sich auf äussere Verhältnisse beziehen, bloss eine Nothwendigkeit

fühlen lassen, der man sich fügen müsse, ohne dadurch etwas unmittelbar Gefallendes zu erreichen, hat man versucht, ihre mannigfaltigen Anwendungen unter dem Namen des Naturrechts von der gesammten praktischen Philosophie loszureissen; wodurch jedoch die Lehre von der Gesellschaft (und vom Staate) einerseits, und die Moral andererseits, verstümmelt wird; denn in den Anwendungen müssen stets alle praktische Ideen in Verbindung gebraucht werden; wovon die Lehre von der Lüge eins der einfachsten Beispiele ist. Schlimm genug für Herrn *Heinrich Schmid*, dass er dies Beispiel so schlecht benutzt und so arg entstellt hat! Auf die Segnungen des Friedens und auf die *Erhaltung* des Vertrauens in der menschlichen Gesellschaft kommt es in dieser Lehre durchaus nicht an; jener hat aber die ganze praktische Philosophie, die vor seinen Augen lag, so völlig missverstanden, dass sie sich ihm sogar (S. 329 der erwähnten Recension) in eine *Güterlehre* verwandelt hat; gerade wider den innern Charakter und das äussere Gepräge des Werks! Es scheint wirklich, er müsse nicht einmal den flüchtigsten Blick auf die zweite Hälfte des Buchs gewendet haben. Es mag erlaubt sein, noch einige Worte daraus herzusetzen; deren Zusammenhang man im vierten Capitel des zweiten Theils aufsuchen kann.

„Es gehört eine gänzliche Verwechselung ästhetischer mit „theoretischen Bestimmungen, die vom Sollen aufs Sein schliesst, „dazu, um bei der Anerkennung menschlicher Schwäche und „Abhängigkeit die Ideen in Gefahr zu glauben. In jedem „Augenblicke des menschlichen Daseins ist für jeden Mangel „der Tugend die Rüge vollständig begründet, ohne Frage nach „irgend Etwas, das ein Anderes ist als Wille. Unvermeidlich, „wie durch ein Verhängniss, fällt das Bild des Willens, wo „immer es möchte gesehen werden, der Beurtheilung nach den „Ideen anheim; und gilt, was es gelten kann, wie vor ewigen „Richtern."

„Die Tugend, wiewohl an sich nicht Kampf, wird doch ge-„messen im Kampfe."

„*Wollen ohne zu hoffen!* Gewiss, die Hoffnung wird immer „bleiben, und das menschliche Dasein erheitern. Sie wird auch „dem Tugendhaften, und seinen liebsten Wünschen, Gesell-„schaft leisten. Jedoch, das eigentlich veste und in sich starke „Wollen ist gerade das, *was die Gesellschaft der Hoffnung aus-*

„*schlägt.* Es will den *Versuch.* Diesen will es, gefasst auf „jeden möglichen Ausgang. Je reiner die *Resignation*, womit „ein Werk beginnt, desto reiner und vollständiger sammelt sich „das Gemüth sowohl für die Betrachtung der Ideen, als für die „Erwägung des Möglichen und Zweckmässigen."

Die Behauptung, „*der Gedanke der Persönlichkeit sei der ein- „zige Grundgedanke der Sittenlehre,*" gehört zu den halben Wahrheiten, die oft genug mehr schaden als der Irrthum selbst. Die Beschuldigung, *dieser Grundgedanke fehle in der praktischen Philosophie des Verfassers*, ist eine factische Unrichtigkeit, deren Widerlegung das Buch selbst unmittelbar vor Augen stellt.

Persönlichkeit ist Selbstbewusstsein, worin das Ich sich in allen seinen mannigfaltigen Zuständen als Eins und Dasselbe betrachtet. Von diesem Selbstbewusstsein geht eine metaphysische Untersuchung aus, deren Schwierigkeit schon *Reinhold* ahnete, und *Fichte* stets bekämpfte, ohne sie jemals zu besiegen. Was der Verfasser hinzugefügt hat, muss aus der Psychologie bekannt sein. Dass *Fries* und seine Schule sich in dieser Hinsicht in einer Sicherheit zu wiegen pflegen, welche, die Wahrheit zu sagen, mehr sorglos als sicher ist; dass sie von der ganzen Bewegung des Denkens und Zweifelns, die seit *Fichte* unleugbar vorhanden ist, nichts hören wollen, ist längst bekannt. Aber die Vorurtheile einer einzelnen Schule sind keine Bürgschaft für die Sittenlehre. Diese würde sehr übel berathen sein, wenn man eins der allerschwersten metaphysischen und psychologischen Probleme, welches bisher viel zu leicht genommen wurde, zu ihrem einzigen Grundgedanken machen wollte. Im Gegentheil: sie muss unbeweglich vest stehn, wie auch jene Untersuchung über die Möglichkeit des Selbstbewusstseins, und über die wahre Bedeutung der Persönlichkeit ausfallen möge. Und sie steht wirklich unbeweglich vest: denn in ihr ist nichts Neues zu erfinden; es kommt nur darauf an, das Alte *wieder* zu finden; und *wiewohl die Reihe der praktischen Ideen keineswegs empirisch aufgefasst, sondern durch eine a priori construirte Reihe von Verhältnissen und Beurtheilungen erzeugt wird:* so ist doch in der That diese Construction nur das Mittel, um *vollständig* und in *scharfer Bestimmtheit* das längst Vorhandene zusammen zu stellen; das auf immer Unbestimmbare aber von dem Sicheren und Vesten abzuscheiden.

Persönlichkeit kommt nun für die Sittenlehre nur in so fern

in Betracht, als *der Wille*, der einzige Gegenstand dieser Wissenschaft, *innerlich angeschaut und beurtheilt wird.* Dies Factum, nicht aber der ganze Umfang, nicht die ganze Bestimmtheit des Begriffs der Persönlichkeit, wird in der Sittenlehre vorausgesetzt. Dies Factum soll in ihr nicht erklärt, noch irgendwie nach der Erklärung gefragt werden. Geschähe das: so wäre augenblicklich der ganze Tumult der theoretischen Fragen und Zweifel, wie eine Feuersbrunst, deren Löschung Niemand verbürgen kann, in der Sittenlehre gegenwärtig. Es geschieht aber keinesweges, so bald man weiss, einerseits, welches die Bedingung ästhetischer Urtheile, andrerseits, welches die Schwierigkeit im Begriffe der Persönlichkeit ist.

Aesthetische Urtheile ergehen über Verhältnisse. Die Verhältnisse bestehen, jedes einzeln genommen, aus zwei Gliedern. Die Glieder müssen *in Begriffen* streng gesondert sein, und dennoch vest beisammen stehn, damit das Urtheil einen vesten Gegenstand habe. Auf die Art ihrer Verknüpfung kommt weiter nichts an.

Nun ist Persönlichkeit *in sittlicher Hinsicht* nichts weiter, als Wille und Einsicht so verbunden, dass sie in Einem Vorstellenden beisammen gefunden werden, und der Wille den Gegenstand der Beurtheilung, die wir Einsicht nennen, ausmache. Hier sind zwei Glieder eines Verhältnisses streng gesondert, und dennoch verbunden. Keine Identität der Glieder, kein vergebliches Suchen nach einem oder dem andern Gliede, wird hier gefordert; daher auch nichts vermisst. Das Urtheil über dies Verhältniss hat seinen zulänglich bestimmten Gegenstand, es sagt Beifall aus, wenn der Wille als Nachbild, die Einsicht als vorbildend kann angesehen werden; es bezeugt Missfallen, wenn beide Glieder Mangel an Einstimmung verrathen. *Dieses Urtheil bestimmt der Persönlichkeit ihre Würde;* es ist der Ursprung der Idee der *innern Freiheit.* Sie steht an der Spitze der Wissenschaft, und *umfasst* dieselbe; *keineswegs aber giebt es aus ihr eine Ableitung der Idee des Rechts oder des Wohlwollens, der Billigkeit oder der Vollkommenheit; eben so wenig als irgend eine dieser Ideen aus der andern kann abgeleitet werden.* Die sittliche Persönlichkeit ist Grundbedingung, aber nicht einziges Princip der Wissenschaft. Und *Freiheit* ist eine ganz richtige, und scharf bestimmte *Idee;* obgleich ihr der Mensch, wie bei allen Ideen, nur unvollkommen nachahmt.

Ganz anders verhält es sich mit dem *theoretischen* Begriffe der Persönlichkeit, welchem der des Ich zum Grunde liegt. *Wollen* ist nur ein *zufälliges* Merkmal dieser Persönlichkeit im allgemeinen. Die Person erkennt sich als dieselbe im Leiden wie im Handeln, in der Ruhe wie in Aufregung. *Sie Selbst* ist keine von den in ihr wechselnden Accidenzen. Was denn, oder Wer ist *sie selbst?* Hier beginnen die Schwierigkeiten. Da ist kein Object, kein Subject, keine wahre Identität; aber dies Alles wird hier gesucht und vermisst. Jene für den sittlichen Begriff der Person veststehenden Glieder, Einsicht und Wille, sind verschwunden, wenn man sie nicht durch Schlussfehler, wie *Fichte* that, vesthält. Die blosse *Verbindung* eines Objects mit einem Subject, deren *eins* als wollend, das *andere* als schauend und urtheilend gedacht würde, reicht auch hier gar nicht zu. Das ästhetische Urtheil war zufrieden mit deren Verknüpfung in Einem; der theoretische Begriff hingegen lässt die Einheit vermissen, denn Einsicht und Wille sind nicht Eins, sondern Zwei; und ergeben kein Ich, sondern sie stellen das Selbstbewusstsein als zerrissen dar.

Der theoretische Begriff, *unvermeidlich wie er ist,* verräth hiedurch seine Unrichtigkeit; darum ist er ein metaphysisches Problem; er muss gleich andern, ihm ähnlichen Begriffen, durch eine weitläuftige Untersuchung, welche in der Psychologie ist geführt worden, umgebildet werden. Den ästhetischen Begriff der persönlichen Würde oder Unwürde berührt diese Untersuchung nicht im geringsten; sie kann ihm nichts geben noch nehmen.

Was ein ästhetisches Urtheil sei: das könnten diejenigen, die es nicht wissen, gerade aus dem Beispiele des Begriffs der persönlichen Würde, welcher lediglich *durch* ein solches Urtheil gestiftet wird und vorhanden ist, am allerbesten lernen: wenn nicht ein Vorurtheil, als ob die persönliche Würde eine Quelle von ursprünglichen *Rechten* wäre, sich einzumischen pflegte. Aber dies Vorurtheil ist um Nichts besser, als jenes des Spinoza: das Recht sei die Gewalt. Persönliche Würde ist innerlich; Rechte sind äusserlich. Persönliche Unwürde ist das Gegentheil der innern Einstimmung; Unrecht ist Erheben des Streits wider einen Andern. Rechte sind nicht Strahlen der Persönlichkeit; sie strahlt nicht aus, sofern sie eine Würde hat. Denn diese Würde liegt ruhig und völlig unantastbar in sich

selbst. Wenn Personen zusammenstossen, wenn zwischen ihnen eine Art von Elasticität und Undurchdringlichkeit sichtbar wird: so soll man hierauf eben so wenig eine Rechtslehre gründen, als auf die vermeinten Grundeigenschaften der Materie eine Naturlehre. Menschliche Verhältnisse, welche für die praktische Philosophie ein empirisches Material sind, bringen gewisse Bedingungen herbei, unter denen allein der Streit vermieden werden kann; diese Bedingungen sind mehr oder weniger sicher und klar; aber die Schwankung in solchem Mehr oder Weniger ist kein Schwanken der Ideen des Rechts und der persönlichen Würde. Wie hier das Reine vom Empirischen müsse geschieden werden, ist am gehörigen Orte deutlich genug gezeigt; und ein Leser, der es *wirklich lieset*, wird nicht leicht die Unwahrheit verbreiten, die Ideen selbst seien aus der Erfahrung abstrahirt worden. Erfahrung giebt der Metaphysik ihre Probleme; sie giebt der praktischen Philosophie eine Sphäre der Anwendung; aber nirgends ist sie weniger am rechten Platze, als beim ersten Aufsuchen und Aufstellen der praktischen Ideen. Das wussten schon *Platon* und *Kant;* und dabei muss es bleiben.

Man wolle sich nun über die Beschuldigung, als ob der Verfasser der Speculation abhold wäre, nicht gar zu sehr wundern. Abhold ist er wirklich der falschen und der übel angebrachten Speculation; mit Einem Worte, der *Kosmologie*, sie gebehrde sich nun als *Sittenlehre*, oder als *Naturphilosophie*. Von der Welt wissen wir nichts weiter, als wieviel der Herr der Welt uns sichtbar machte. Er gab uns ein Auge; und dies Auge ist zwar unendlich mehr, als bloss das unerreichte Muster aller Fernröhre; aber es ist dennoch, zusammengenommen mit aller möglichen Bewaffnung, kein weltumspannendes Auge. Hier scheidet sich die Philosophie der Alten ein- für allemal von der unsrigen. Ihnen war das Himmelsgewölbe eine Kugel; dieser Umstand, verbunden mit dem andern, dass ihnen das Christenthum fehlte, und eine demselben ähnliche Lehre erst gesucht wurde, giebt den Alten ein Gepräge, welches wir nicht nachahmen dürfen. Uns haben Astronomie und Physik, Chemie und Physiologie eine Unermesslichkeit aufgethan; wohinaus die Forschung strebt, aber in steter Begleitung des Zweifels. Dahinaus darf sich die Sittenlehre nicht verlieren. Sie muss zu Hause bleiben; denn sie ist unser nächstes Bedürfniss.

Die Acten der Metaphysik aber sind nicht geschlossen, und können noch lange nicht geschlossen werden. Diese Wissenschaft muss nach vielfältiger Misshandlung ganz von neuem bearbeitet werden. Und die Arbeit kann nicht in demselben Augenblicke, da sie von vorn an wieder vorgenommen wird, auch für geendigt gelten.

Es ist nun zwar ungleich mehr daran gelegen, dem Untersuchungsgeiste die nöthige Spannung zu geben, als bestimmten Lehrsätzen den Beifall eines mit sich selbst sehr uneinigen Zeitalters zu verschaffen. Jedoch, da sich hier die Gelegenheit darbietet, für die Lehre des Verfassers die Stelle zu bezeichnen, wohin sie gehört, so mag davon noch kurz die Rede sein; wäre es auch nur, um einer Andeutung zu entgehen, als wäre die Absicht, eine Schule zu stiften, verfehlt worden. Die Antwort ist, dass *vor* Erscheinung dieses Buchs die Meinung, als hätte eine solche Absicht statt gefunden, offenbar zu früh kam; und *nach* derselben von selbst wegfallen wird. Denn, mit Einem Worte:

Der Verfasser ist Kantianer.

Dies lässt sich, mit Beziehung auf das vorliegende Buch, auch dem Ungläubigen leicht darthun; nachdem zuvor, des Gegensatzes wegen, ein Blick auf den Spinozismus wird geworfen sein; von welchem S. 161 die Behauptung steht: einerlei Scholastik liege dem Spinozismus und der ältern (vorkantischen) Metaphysik zum Grunde.

In den Paragraphen 40 bis 45 wird man leicht die Bruchstücke eines Trilemma erkennen, welches in Spinoza's Geiste abgefasst, so beginnen würde:

Gesetzt, es gäbe mehrere Substanzen: so wären sie entweder *gleichartig*, oder (ungleichartig; im letztern Falle aber entweder) *unabhängig vorhanden*, oder *in einem Verhältnisse der Abhängigkeit*.

Den ersten und dritten Punct glaubt Spinoza zu beseitigen, indem, wie er meint, Gleichartige nicht unterschieden, Ungleichartige nicht im Causalverhältnisse stehen könnten. Aber gegen den zweiten Fall hat er auch nicht den Schein eines Beweises. Nur durch Berufung auf eine Definition sucht er den zweiten Punct (in der Ethik, I, 14,) auf den ersten zurückzuwälzen; und der Sinn des Verfahrens ist kurz folgender: *man setze den Inbegriff aller Attribute; so liegt alles Denkbare in ihm; und man kann nichts mehr ausser ihm setzen.* Hiebei ist es gleichgültig,

ob die sämmtlichen Attribute wie eine Summe aufgezählt, oder wie ein Keim zu weiterer Entwickelung vorausgesetzt werden.

Dagegen lehrt *Kant:* „unser Begriff von einem Gegenstande „mag enthalten, was und wieviel er wolle: so müssen wir doch „aus ihm herausgehn, um diesem die Existenz beizulegen."

Dieses nun ist der Hauptpunct, auf welchen das vorliegende Buch überall hinweiset; und darum ist der Verfasser Kantianer, wenn auch nur vom Jahre 1828, und nicht aus den Zeiten der Kategorien uud der Kritik der Urtheilskraft; wie der aufmerksame Leser bald bemerken wird. Es ist nicht nöthig, mehr vorauszusagen. Allein man waffne sich mit Geduld; denn das Chaos der bisherigen Metaphysik muss erst gezeigt werden, wie es, als Thatsache, wirklich ist; und es kann nur allmälig zur Ordnung gebracht werden.

Allen Partheigängern, welche Namen sie auch tragen, mag dies Werk ein Stein des Anstosses sein; aber den unbefangenen Forschern sucht es die nöthige Gelegenheit, ihre Kräfte zu üben und auszuarbeiten, in einer solchen Vollständigkeit darzubieten, dergleichen sich durch kein bloss systematisches Buch, und noch weit weniger durch ein bloss historisches oder bloss kritisches, möchte erreichen lassen.

EINLEITUNG.

Der Versuch des menschlichen Geistes, sich eine Metaphysik zu schaffen, ist ungefähr so alt, als der, zur Mathematik zu gelangen. Läge es nun in unsern Verhältnissen, dort, wie hier, mit evideuter Wahrheit anzufangen: so besässen beide Wissenschaften jetzt vermuthlich die gleiche Reife. Aber so oft es auch versucht wurde, die Grundwahrheiten der Metaphysik aufzufinden, und sie den Axiomen und Definitionen der Mathematik ähnlich zu gestalten, ähnlich zu benutzen: eben so oft mussten die Jahrbücher der Geschichte ein misslungenes Werk verzeichnen; und es kam an den Tag, dass die Metaphysik *keine Grundwahrheiten*, wohl aber, statt deren, *Grundirrthümer* hat. Dass nun die Berichtigung dieser Irrthümer den wahren Anfang der wissenschaftlichen Metaphysik ausmachen muss: dies hätte man längst der Geschichte glauben und hiemit auf andere wissenschaftliche Formen zu denken sich veraulasst finden können, als auf diejenigen, in welchen Wahrheit *aus Wahrheit* sich entwickelt.

Psychologische Untersuchungen vereinigen sich mit dem Zeugnisse der Geschichte. Unsre Vorstellungen von Dingen und deren Verknüpfung, sowohl unter sich, als mit uns, — können unmöglich gleich bei ihrem Entstehen wahre Bilder des Realen werden; sie sind vielmehr als Naturproducte des psychologischen Mechanismus unvermeidlich so beschaffen, dass eine später gebildete Reflexion, worin sie Objecte des Nachdenkens werden, allmälig einen Fehler nach dem andern in ihnen entdeckt. Geschähe nun diese Entdeckung auf einmal vollständig, und würde sie festgehalten und mit Genauigkeit benutzt: so träte hiemit die Metaphysik ihren Gang an; und die streng wissenschaftliche Verzeichnung desselben würde zur Ueberzeugung von denjenigen Wahrheiten genügen, welche in der Aufhebung des Irrthums sich ergeben.

Aber bisher ist jede Entdeckung der erwähnten natürlichen Irrthümer mit irgend einer Halbheit und Schwäche behaftet gewesen. Oftmals begnügte man sich mit einem halben Bekenntnisse, wie beim Protagoras: *aller Dinge Maass ist der Mensch;* oder neuerlich: *wir erkennen niemals die Dinge an sich, sondern nur Erscheinungen;* anstatt deutlich und vollständig zu sagen: *in den Formen unserer Erfahrung liegen innere Widersprüche.* Und fast immer fehlte der Muth, die gemachte Entdeckung zu regelmässiger Untersuchung zu benutzen. Dagegen giebt es einen andern Muth, welcher zu errathen sucht, was zu erforschen nicht gelingen wollte. Voraussetzungen werden gemacht und als Erklärungen den Gegenständen der Erfahrung untergeschoben. Sprünge werden gewagt, mit mehr oder weniger Offenheit, um vorgesteckte Zielpuncte zu erreichen. Mancherlei Gelehrsamkeit wird aufgeboten, ja die Kunst eines glänzenden oder fortreissenden Vortrages wird zu Hülfe genommen, damit eine Schule sich an weiten Aussichten ergötze und mit leicht nachzuahmenden Redeformeln spiele.

Wie sehr nun auch Anfangs die Einhelligkeit der Meinungen hiebei zu gewinnen scheint: jeder menschlichen Willkür stellt sich irgend einmal eine andre gegenüber. In den Kreisen der Meinung entstehen neue Spaltungen, und eine Keckheit überbietet die andre.

Demjenigen, welcher, aufrichtig gegen sich selbst, sein Wissen nicht höher anschlägt, als wie weit die unwillkürlich vorgefundenen Gründe es stützen und das von ihnen mit Nothwendigkeit ausgehende Denken es erheben mögen, bleibt nun das Geschäft einer beschwerlichen Kritik, deren Langsamkeit kein glänzendes Ziel erreicht, sondern irgendwo stecken bleibt in dem Bekenntniss der Unzulänglichkeit, sei es nun des Erkenntnissvermögens oder anderer Bedingungen des menschlichen Wissens.

Zwar zeigt das Beispiel *Kant's*, dass auch eine kritische Lehre im Stande ist, Freunde zu gewinnen. Allein was sein Geist in einem andern Zeitalter vermochte, das darf keine voreiligen Erwartungen wecken.

Indessen hat der Verfasser, der bei kritischen Versuchen wegen seiner psychologischen Ansichten den Weg *Kant's* nicht gehen konnte, nöthig gefunden, die Metaphysik als historischen Gegenstand ins Auge zu fassen; in der Meinung, hier nicht

bloss den sichersten Haltungspunct des Interesse für Metaphysik zu finden, (deren Geschichte mit der gesammten Culturgeschichte unzertrennlich zusammenhängt,) sondern auch dem Irrthum selbst, der theils natürlich, theils durch Unbehutsamkeit entstanden ist, eine zwiefach belehrende Ansicht abgewinnen zu können.

Nämlich zuvörderst muss der Antheil, welchen der natürliche Irrthum in so fern an dem zufälligen hat, als er ihn veranlasste, sichtbar genug werden, damit diese Veranlassung nicht fortdauere; vielmehr eine solche Absonderung erfolge, dass jener sogleich der Wissenschaft, die ihn berichtigt, anheim falle, dieser hingegen sich auf seinen Ort in der Geschichte beschränke.

Zweitens muss die gesammte Masse des, durch Mangel an Vorsicht möglichen, Irrthums durch eine solche Classification zur Uebersicht gebracht werden, dass man sie mit den verschiedenen Theilen der Wissenschaft vergleichen und die letzteren dagegen schützen könne. Den vier Theilen der allgemeinen Metaphysik entsprechen nicht weniger als sechs Classen von Fehlern, welches am gehörigen Orte wird entwickelt werden.

Zu dem angegebenen Zwecke, nicht aber um eine vollständige Geschichte zu erzählen, beschäftigen wir uns in der ersten Hälfte dieses Werks mit der Metaphysik als einer historischen Thatsache. Wir suchen diese Thatsache Anfangs da auf, wo sie als ein bestimmtes Gegebenes vor uns steht, nämlich in der vorkantischen Schule. Mit der Betrachtung der leibnitzischwolffischen Metaphysik verbinden wir sogleich die kantische Reform derselben; alsdann wenden wir uns zurück zu Spinoza, welcher von Kant unglücklicherweise fast unbeachtet blieb und deshalb späterhin einen viel zu grossen Spielraum gewann.

Ohne uns aber hier schon bei einer weitläuftigen Kritik aufzuhalten, (während die gröbsten Fehler von selbst ins Auge springen,) suchen wir uns der Wissenschaft und der Bestimmung ihrer Hauptumrisse zu nähern; denn diese müssen angezeigt werden, sobald die Anzeige nur einigermaassen auf Verständlichkeit rechnen kann, weil dadurch alles Folgende erleichtert wird. Die Geschichte der Metaphysik von Kant bis Schelling bietet uns dann ferner einen für unsre Absicht nur zu reichen Stoff dar; ob die von uns ausgewählten Proben hinlänglich seien, muss sich weiterhin erst zeigen, wo wir, den

Faden der Zeitfolge ganz verlassend, die Aufgaben der Wissenschaft von einander sondern und die einzelnen Classen der Fehler durchsuchen. Eine Schlussanmerkung wird endlich noch an die Metaphysik der Alten erinnern, damit Niemand verleitet werde, die neuere Zeit härter zu beschuldigen, als sie, bei einer grossen Erbschaft des metaphysischen Uebels, verdient angeklagt zu werden. Den Umstand, dass sich die Metaphysik als eine Magd der Theologie betrachtete, setzen wir überall bei Seite; auf die Befangenheit, in welche sie dadurch gerieth, können wir uns nicht einlassen. In der That war sie ein Versuch zur Kosmologie; und von dieser Seite wollen wir sowohl darstellen, als urtheilen.

Der Plan des zweiten Theils ergiebt sich aus dem ersten. Hier genügt, vorauszusagen, dass die *Materie* dort den Hauptgegenstand der Untersuchung ausmacht, nachdem die Lehre vom *Geiste* vorweg genommen ist durch des Verfassers Psychologie. Jenes und dieses Werk stehn in der genauesten Verbindung. Auch finden sich einige nicht unbedeutende Aehnlichkeiten, zwar nicht zwischen allgemeiner Metaphysik, wohl aber zwischen Naturphilosophie und Psychologie. Indem gezeigt wird, *wie aus dem unräumlichen Realen sich etwas zusammensetzen könne, das dem Zuschauer das Phänomen der Materie darbiete*, verschwinden von selbst die sämmtlichen, nur in der Einbildung vorhanden gewesenen, *anziehenden* und *abstossenden* Kräfte der Materie; sie sind mythologische Wesen, gleich den *Seelenvermögen*. Was in der Psychologie der Begriff des *Strebens gehemmter Vorstellungen*, das leistet in der Naturphilosophie der Begriff der *formalen* Nothwendigkeit, *dass die äussern Zustände sich richten müssen nach den innern*; und die erste Kenntniss dieser Nothwendigkeit ist mit dem ersten Begriffe der Materie vollkommen Eins und Dasselbe. Schärfere Untersuchungen über *Raum* und *Causalität* bahnen den Weg, worauf das Obige gefunden wird.

Allgemeine Metaphysik und Naturphilosophie hängen so genau zusammen, dass die Lehre von der Materie auf der Schwelle zwischen beiden zu liegen scheint. Zur Naturphilosophie müssen unbestreitbar alle Untersuchungen über die einzelnen Arten der Materie gerechnet werden. Dagegen wollen wir Alles, was an die Stelle der alten Kosmologie treten muss, — demnach nicht bloss die allgemeinen Begriffe von der Materie, sondern auch

die Widerlegung des Idealismus, — noch in die allgemeine Metaphysik versetzen; damit ihre Vollständigkeit sichtbar werde.

Hingegen sobald auf die besondern Kenntnisse, welche uns Chemie und Physik darbieten, Rücksicht zu nehmen nöthig wird, lassen wir die Naturphilosophie beginnen. Denn hier entstehen neue Fragepuncte, die zu den allgemeinsten Formen der Erfahrung noch hinzukommen. Nachdem also die letzteren in der allgemeinen Metaphysik werden behandelt sein, müssen wir alsdann die gefundenen Resultate dergestalt erweitern, dass sie das Neue in sich aufnehmen können; wozu bloss nöthig ist, in dem Kreise früherer Untersuchungen die möglichen Fälle zu unterscheiden. Wusste man nun schon in der allgemeinen Metaphysik die Bedingungen, unter denen überhaupt Materie erscheinen kann: so sucht man in der Naturphilosophie die Unterschiede des starren Körpers vom Flüssigen, des Schweren vom Imponderabeln u. s. w.

Die neue Wissenschaft, für welche wir den alten Namen *philosophische Naturlehre* benutzen, gleicht auch darin der Psychologie, dass sie einen höchst reichen empirischen Vorrath zu verarbeiten hat, den sie solchergestalt entwickelt, dass man in dem Wirklichen die zuvor gefundenen Möglichkeiten wieder erkenne. Dies ist in manchen Fällen sehr leicht. So stellt uns z. B. gleich die allgemeinste Kenntniss von der Möglichkeit der Materie auf den Standpunct der Chemie und der Mineralogie; denn sie zeigt uns einen, aus verschiedenartigen Bestandtheilen zusammengesetzten Körper, der in Folge des Gegensatzes unter diesen Bestandtheilen eine *bestimmte Configuration* annehmen muss, sobald er dabei nicht von fremden Kräften abhängt. In andern Fällen aber — und bei weitem in den meisten — sieht man nicht so schnell, unter welchen Voraussetzungen dasjenige möglich ist, was die Wirklichkeit uns vor Augen stellt. Daher muss zuerst das Gebiet der Möglichkeiten, welches die allgemeine Metaphysik eröffnet hat, dergestalt durchlaufen werden, dass man die Weite desselben genugsam erkenne und sich darin orientire. Diese Arbeit übertragen wir dem *synthetischen* Theile der Naturphilosophie. Alsdann hat der *analytische* die empirischen Naturwissenschaften zu durchmustern, um die Hauptbegriffe, welche die darin verzeichneten Erfahrungen herbeibringen, auf jene Möglichkeiten

zurückzuführen und jedem Wirklichen die Voraussetzungen anzuweisen, auf die es sich bezicht.

Der Plan dieses Werks liegt nun vor Augen. Allgemeine Metaphysik als Wissenschaft, und in ihr ganz besonders die Grundlehre von der Materie, ist die Hauptsache. Zur Beleuchtung derselben *von vorn her* dient eine historische Darstellung; die, um nicht selbst ins Dunkle und Streitige zu gerathen, nicht früher als bei *Leibnitz* anfängt und auf keine grössere Vollständigkeit Anspruch macht, als nöthig ist für diejenige Kritik, die belehrend ist für die Wissenschaft selbst. Geschichte und Kritik gehn daher, wo es sein kann, unmittelbar über in Versuche, die wahren *Umrisse* des Systems *vorläufig* und in allmälig *steigender* Deutlichkeit sichtbar zu machen. Zur Beleuchtung der Metaphysik in Ansehung der Lehre von der Materie dient, *am Ende*, die Naturphilosophie; ein Versuch, der bei allen Lücken und Mängeln dennoch den Werth einer Beispielsammlung haben wird, wodurch das Verständniss der abstracten Lehren kann gesichert werden, wie vielen künftigen Berichtigungen er auch mag unterworfen sein.

ERSTER THEIL.

ÜBER METAPHYSIK ALS HISTORISCHE THATSACHE.

ERSTE ABTHEILUNG.

METAPHYSIK DER ÄLTERN SCHULE.

ERSTES CAPITEL.

Inhalt der ältern Metaphysik.

§. 1.

Hätte es einen Werth, für dieses Werk ein prachtvolles Thor aufzubauen, das ihm zum Eingange dienen könne: so würden wir den Stoff dazu nirgends besser als bei *Leibnitz* finden. Denn was ist nach ihm die Welt? Ein durchaus zusammenhängendes Ganze, unendlich ausgedehnt, ohne leeren Raum, in jedem kleinsten Theile unendlich voll von Wesen; folglich aus unendlich vielen wirklichen Theilen bestehend; überdies jedes einzelne Wesen eine thätige Kraft, und zwar unaufhörlich thätig, so dass kein Körper vollkommen ruht, keine Seele jemals vollkommen schläft, vielmehr jedem auch nicht vernünftigen Wesen eine Art von Perception und Streben innerlich zukommt. Vermöge dieser Eigenschaft der realen Wesen oder *Monaden* wiederholt sich gleichsam das unendliche Ganze in jedem Puncte, denn jede Monade ist ein Spiegel der Welt, gemäss ihrem Standorte. Und doch, bei aller dieser Fülle und Grösse, erschöpft die wirkliche Welt nicht das Gebiet der Möglichkeiten. Gott wählte sie, als das Beste unter dem Möglichen. Durch einen einzigen ungetheilten, untheilbaren Rathschluss hob er sie hervor aus dem Reiche des Möglichen.

§. 2.

Der Schule war nun die ungeheure Aufgabe gestellt, eine solche Lehre zu *beweisen;* denn dass Leibnitz's fragmentarische Schriften dazu nicht hinreichen konnten, lag vor Augen.

Fragen wir uns: wie lässt sich der Begriff der Welt als eines *Ganzen,* dergestalt rechtfertigen, dass er sich aus einem leeren, willkürlichen Gedanken verwandele in die Erkenntniss eines realen Gegenstandes? — wie erkennen wir, dass dieser Gegenstand der nämliche sei, den uns eine erweiterte Vorstellung der uns bekannten Sinnenwelt darbietet? — wie machen wir es, in die kleinsten Theile dieser Welt mit unserm Wissen einzudringen? welche Offenbarung lehrt uns, was für innere Zustände oder Thätigkeiten in jedem letzten, einfachen Elemente, in jeder Monade, vorkommen, und wie sie entstehen? —

spannen wir unsre Erwartung so hoch, als ob uns Hülfsmittel dargeboten werden sollten, die dem grossen Zwecke, solche Fragen aufzulösen, entsprechen könnten;

und blicken wir nun in die Lehrbücher der leibnitzisch-wolffischen Schule hinein: so finden wir eine solche nüchterne Gründlichkeit, dass leicht Jemand auf den Gedanken kommen kann, er habe nur die Wahl: entweder die Zuversicht zu bewundern, mit welcher man unternimmt, mit den scheinbar geringfügigsten Materialien den Riesenbau zu vollführen, oder die Sorglosigkeit zu tadeln, mit welcher das Grösste begonnen wird, als ob es das Kleinste wäre.

Zwar versetzt man uns auch hier gleich Anfangs ins Reich der Möglichkeit, aber nicht, um aus möglichen Welten die wirkliche Welt, sondern um aus dem Möglichen das *wirkliche Ding,* dem Begriffe nach, hervor zu heben. Und selbst dies ist noch nicht das Erste, womit man beginnt; sondern an der Spitze der alten Ontologie steht das *Unmögliche, der vollkommene Widerspruch.* Man lehrt uns, für contradictorische Prädicate, wie *A* und *non A,* gebe es kein Subject, welches dieselben ungetheilt in sich aufzunehmen vermöchte. Und nun erst erlaubt man uns den Begriff des *Etwas,* — zunächst nicht eines Gegebenen, wie etwa Geist oder Körper, — sondern *dessen, was sich nicht widerspreche.*

§. 3.

Wir sehn also, dass man uns zwar nicht bekannte *Dinge,* aber doch bekannte *Begriffe* vorführen und diese in eine genaue

logische Ordnung bringen will. Der Begriff von dem, was sich nicht widerspricht, scheint wenigstens der höchste unter denen zu sein, die wir zur Erkenntniss gebrauchen können. Aermer an Inhalt, folglich logisch allgemeiner, kann kein Begriff sein; denn dieser hier hat wirklich noch gar keinen Inhalt; er bezeichnet nur die erste Bedingung jedes Inhalts, der nicht sich selbst aufheben soll.

Ist denn aber auch der Begriff dessen, was sich nicht widerspricht, der höchste aller *brauchbaren* Begriffe? Und gänzlich unbrauchbar jeder Widerspruch?

Der vorbereitete Leser* versteht ohne Zweifel diesen Wink. Es kommt nur darauf an, zu bemerken, wie die alte Metaphysik sich täuschte, indem sie an *gegebene* Begriffe gar nicht dachte, sondern von Begriffen so sprach, als ob man sie alle willkürlich machen und aus ihren Merkmalen zusammensetzen könnte; da denn freilich klar ist, dass ein gemachter Begriff, wie etwa der des viereckigen Cirkels, sich an Nichts halten kann, sondern verschwindet, sobald seine Merkmale einander auslöschen: und eben so klar, dass, wenn alle Begriffe beliebig *gemachte* wären, man durch sie niemals einen Gegenstand erkennen und, wenn alle *gegebene* Begriffe frei von Widersprüchen wären, man sich nie zum weitern Nachdenken genöthigt finden würde, sondern recht füglich alle unsre Gedanken und Erkenntnisse so bleiben könnten, wie sie schon sind.

§. 4.

Veranlasst durch *Leibnitz*, der gewohnt war, sich auf den Satz des zureichenden Grundes als auf ein Axiom zu berufen, obgleich er sich zuweilen so äusserte, als besässe er einen tiefsinnigen Beweis dafür, bringt uns die alte Metaphysik nun weiter den Begriff des *Grundes* herbei. Zuerst in einer Namenerklärung: *Grund ist dasjenige, woraus sich erkennen lässt, dass etwas sei.* Zu fragen: ob und wie denn das möglich sei, dass man aus Einem ein Anderes erkenne? und wie ein solcher Uebergang sich rechtfertigen lasse? — fällt ihr nicht ein. Sie nutzt aber die gute Gelegenheit, nun auch den Begriff der *Verbindung (nexus)* aufzustellen, und zwar wieder durch eine Na-

* Des Verfassers Einleitung in die Philosophie wird hier als bekannt vorausgesetzt.

menerklärung. *Ein Prädicat, wodurch etwas entweder als Grund oder als Folge vorgestellt wird, heisst Verbindung.*

Und jetzt folgt ein Schritt, durch den sie sich über das Gebiet der Namenerklärungen erhebt; nämlich ein Beweis vom Satze des Grundes. Er lautet so:

„Alles Mögliche hat entweder einen Grund, oder keinen. „Im letzten Falle ist Nichts sein Grund. *Wäre aber Nichts „der Grund irgend eines Möglichen, so wäre aus dem Nichts zu „erkennen, warum jenes sei.* Dann wäre das Nichts selbst „Etwas."

Das Spiel mit *Nichts* und *dem Nichts* wird keiner Widerlegung bedürfen; wer Hülfe braucht, der setze das Wörtchen *nicht* anstatt *aus dem Nichts*.

§. 5.

Noch fehlt der Begriff des Wirklichen. Um ihn näher herbeizuführen, wird *Bestimmtes* und *Unbestimmtes* unterschieden. *Wenn einem Subjecte von zweien contradictorischen Prädicaten eins beigelegt wird, dann ist es in Hinsicht dieser Prädicate bestimmt.* Die Bestimmungen sind äussere, wenn sie dem Gegenstande nicht für sich allein, sondern nur, sofern er in irgend einer Verbindung gedacht wird, zukommen; *alle andere Bestimmungen sind innere.*

Der letztere Ausdruck ist merkwürdig. Er bezeichnet nämlich, dass man schon im Stillen eine *Menge* von Bestimmungen in dem Gegenstande voraussetzt, unter denen gewiss noch viele übrig bleiben werden, nachdem die äussern abgesondert sind. Diese Voraussetzung passt natürlich genug auf das Ding mit mehrern Merkmalen; dergleichen die in gemeiner Erfahrung gegebenen Sinnendinge zu sein pflegen. Daran, dass ein Ding mit mehrern Merkmalen wohl ein metaphysisches Problem werden könnte, wird nicht gedacht.

Jetzt eine Anwendung vom Begriff des Grundes. Einige innere Bestimmungen mögen wohl den Grund enthalten von anderen; dann sind sie die ersten oder wesentlichen Bestimmungen; ihre Summe heisst: *das Wesen des Dinges (essentia).* Die andern, deren Grund in jenen liegt, heissen *Affectionen;* sie zerfallen in *Attribute* und *Accidenzen (modi);* die letztern haben keinen vollständigen Grund in dem Wesen.

Und nun endlich die Erklärung des *Wirklichen!* Es ist das-

jenige, *was in Hinsicht aller in ihm verträglichen Affectionen vollständig bestimmt ist.* Nicht-Wirklichkeit ist Unbestimmtheit!

Bei dieser seltsamen Erklärung müssen wir einige Augenblicke verweilen.

§. 6.

Gesetzt, ein Begriff sei aus den Merkmalen *a, b, c*, zusammengefügt, und dies seien *alle* Merkmale, die er enthält, so kommt ihm in Hinsicht anderer Merkmale bloss deren Verneinung zu. Eine Quadratwurzel zum Beispiel ist nicht grün, nicht blau, nicht süss, nicht sauer, nicht schön, nicht hässlich. Unbestimmt ist sie noch in Hinsicht der Zahl; es kann die Quadratwurzel von 10, oder von 7, u. s. w. gemeint sein. Bestimmen wir auch dies, so ist die Frage, die im Begriff der Quadratwurzel liegt, (nämlich: *von welcher Zahl?*) vollständig beantwortet. Es sei die Quadratwurzel von 0, 7. Diese kann nun freilich ein Sinus, oder ein Cosinus, oder eine Tangente sein; allein solche Bestimmungen, nach welchen in dem Begriffe nicht gefragt wird, sind gänzlich gleichgültig. Wollen wir nun sagen: die *Quadratwurzel von 0,7 sei ein wirkliches Ding?* Nämlich dann, wann sie vollständig bestimmt ist?

Etwas Aehnliches kommt freilich bei wirklichen Dingen vor. Der Begriff eines Mannes, in seiner Allgemeinheit, bezeichnet nichts Wirkliches. Sagen wir aber: *der Mann Alexander der Grosse*, so ist die Frage: welcher Mann? beantwortet; wir sind nun im Reiche des Wirklichen, und wir bleiben darin, mag nun Alexander fechten oder schlafen, in Persien oder in Indien.

Die Beispiele erinnern, dass es zwar Bestimmungen giebt, die nicht fehlen dürfen, wo von einem Wirklichen die Rede sein soll; dass aber auch überflüssige Bestimmungen dabei vorkommen können; und endlich, dass selbst die Festsetzung dessen, was als ein Unbestimmtes, als ein Fragepunct, durch einen gewissen Begriff angekündigt sein mag, doch nicht immer die Folge hat, den letztern aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit zu versetzen. Vielmehr liegt es in den Begriffen, dass einige sich auf wirkliche Gegenstände beziehen lassen, andre nicht. Männer können wirklich sein; Quadratwurzeln niemals; die letztern aber haben das Privilegium, dass sie *unmöglich* werden können.

§. 7.

Statt einer Erklärung der Wirklichkeit haben wir also im

Vorigen bloss die Erinnerung empfangen, dass der Uebergang vom Möglichen zum Wirklichen ein Fortschritt im Bestimmen, der umgekehrte Weg ein Rückgang ist; oder kurz, in unserm Denken gilt Wirkliches für Mehr als möglich. Für dieses Mehr hat die alte Metaphysik den Kunstausdruck: *complementum possibilitatis.*

Dieses *complementum* ist nun zwar ein blosses Wort. Allein die Schule war so sehr daran gewöhnt, vom Möglichen auszugehn, und alsdann aus dem Möglichen und dem *complementum* die Wirklichkeit wie eine Summe zusammen zu addiren, dass sie weiterhin, wo vom *zufälligen* Dinge gesprochen wird, sich sogar des Ausdrucks bedient, die Existenz *wohne* in demselben nicht durch seine eigne Kraft. Das Mögliche ist also das Haus; die Existenz ist der hineingesetzte Einwohner! Man sieht leicht, dass hier, durch eine Verwechselung, *die möglichen Dinge als etwas Wirkliches vorausgesetzt werden, welches schon wartet* auf gewisse Bestimmungen, die ihm noch gegeben werden sollen; unter andern auf die Existenz!

Dieser Irrthum scheint sonderbar, und leicht zu vermeiden. Aber es scheint so, weil er hier ganz nackt hervortritt. Es giebt nicht bloss Deckmäntel, die ihn verhüllen, sondern es giebt Gründe in der Form der Erfahrung, derenwegen er gar leicht einen Jeden beschleichen kann. Diese Gründe werden sich bald zeigen; und wie sie der alten Schule zur Entschuldigung dienen, so mag dagegen die künftige Zeit sich warnen lassen! Der Boden ist schlüpfrig!

§. 8.

Wirkliches ist mehr, als Mögliches; Nothwendiges hinwiederum ist mehr, als bloss Wirkliches. Was kann nun natürlicher sein, als das wirkliche Ding zwischen Möglichkeit und Nothwendigkeit in die Mitte zu stellen?

Nothwendig ist das, dessen Gegentheil unmöglich ist. Durch diese genaue Erklärung hängen Möglichkeit und Nothwendigkeit vollkommen wohl zusammen; und wenn der zwischen beiden in der Mitte stehende Begriff des Wirklichen vorhin durch eine *Steigerung der Möglichkeit* vergeblich und ganz unbefriedigend war erläutert worden, so bleibt noch der Versuch, ihn durch eine *Verminderung der Nothwendigkeit* deutlich zu machen.

Zwar die Erklärung: das Nicht-Nothwendige sei *zufällig*, leistet dafür nichts; denn sie passt auch auf das bloss Mögliche,

und trifft deshalb nicht den rechten Punct, den des Wirklichen, welches über dem Möglichen hervorragt, obgleich es die Nothwendigkeit nicht erreicht. Aber ohne Vergleich wichtiger ist die Unterscheidung dessen, was *an sich nothwendig*, und dessen, was *an sich zufällig* ist, von dem bloss *hypothetisch* Nothwendigen und Zufälligen.

An sich nothwendig ist das, dessen Gegentheil an sich unmöglich ist. An sich zufällig das, dessen Gegentheil absolut möglich ist. Mit so leichten Namenerklärungen sind ein paar ungereimte Begriffe herbeigeschlichen; denn es wird von hier an mit der grössten Unbefangenheit von dem *ens necessarium* und *contingens* weiter geredet, als ob es in der That reale Wesen geben könnte, deren innere Natur entweder nothwendig oder zufällig wäre. Die Ungereimtheit völlig aufzudecken, gehört noch nicht hierher; das Verführerische dieser Begriffe wollen wir an einem Beispiele zeigen.

Ist nicht die Eigenschaft eines Dreiecks, dass zwei Seiten wenigstens zusammen so gross sein müssen, als die dritte, absolut nothwendig? Man denke sich das Gegentheil; ein Dreieck, dessen eine Seite grösser wäre, als die beiden andern, ist schlechterdings unmöglich. Dagegen, dass es einen rechten Winkel habe, ist an sich zufällig, denn dieser Winkel kann grösser und auch kleiner genommen werden.

Aber was ist denn ein Dreieck? Ist es etwas an sich? — Es ist die Zusammenfassung seiner Seiten und seiner Winkel. Die Zusammenfassung ist unmöglich, oder möglich, je nachdem von den Stücken, welche sollen zusammengefasst werden, *eins zum andern* passt, oder nicht. In den Stücken, einzeln genommen, und an sich, liegt weder die Unmöglichkeit, noch die Zufälligkeit. Sie kann auch darin nicht liegen.

Trägt nicht das Gold die Nothwendigkeit in sich, dass es schwer und dehnbar sei? Sonst wäre es ja kein Gold! — Aber auch diese Nothwendigkeit liegt in der Zusammenfassung, in der einmal geschehenen und lediglich durch die Erfahrung bestimmten Verknüpfung derjenigen Merkmale, die wir als Eins denken, das wir Gold nennen.

Allgemein: Nothwendigkeit ist Zwang; zum Zwange gehören zwei; eins, was zwingt, ein andres, was gezwungen wird. Wer sich selbst zwingt, ist mit sich entzweit. Wer sich selbst frei lässt, eben so. Das Weitere hievon unten! Fürs erste reicht

es hin, nur die Hoffnung zu schwächen, *als ob das Wirkliche sich als ein innerlich Zufälliges ergreifen liesse.* Die Zufälligkeit würde ein Mangel, der Mangel aber keine Wirklichkeit sein. Es hilft also nichts, das Wirkliche als Verminderung des Nothwendigen fassen zu wollen.

§. 9.

Wie kam denn ursprünglich das Wirkliche in die Klemme zwischen dem Möglichen und dem Nothwendigen? Hat die alte Metaphysik so ganz und gar nur ein willkürliches Spiel getrieben mit leeren Gedanken? Oder verschweigt sie bloss die Triebfedern ihres Fortschreitens von einem Begriffe zum andern? — Darauf dient zur Antwort, dass die alte Schule weit strenger gegen sich selbst zu sein pflegte, als die heutige Zeit; und dass man sehr Ursache hat, die Gründe ihres Verfahrens nicht in der Willkür, sondern in den Gegenständen zu suchen.

Gleich neben die Begriffe des Nothwendigen und Zufälligen stellt sie diejenigen des *Veränderlichen* und *Unveränderlichen.* Wären die Gegenstände der Erfahrung nicht dem Wechsel unterworfen, sähe man sie nicht entstehn und vergehn: schwerlich möchte dann von einem *complementum possibilitatis* je die Rede gewesen sein. Aber die Dinge scheinen in der That früher möglich, ehe sie in die Wirklichkeit eintreten. Es giebt ein *ens in potentia*, und zwar mit verschiedenen Graden *in potentia remota vel proxima.* Der Tisch, der noch nicht gemacht worden, ist gleichwohl schon jetzt ein solches *ens in potentia proxima,* wenn das Holz, der Tischler, und der Käufer, der ihn bestellt hat, vorhanden sind.

Wir wollen doch nicht unterlassen, bei diesem Beispiele die vorige Bemerkung zurückzurufen. Der künftige Tisch wird nämlich nur eine andre Zusammenfassung des jetzt schon vorhandenen Holzes sein. Das Holz selbst ist, während es noch wächst, nur eine veränderte Zusammenfassung seiner Bestandtheile. Ob die Thiere und Menschen, auch in Ansehung der Seelen, solche Verknüpfungen dessen sind, was früher war, mag für jetzt dahingestellt bleiben.

Aber so viel ist klar, dass jeder Stoff, verglichen mit dem, was aus ihm werden kann, als ein *unreifes Ding* erscheint, das auf eine Ergänzung wartet, mit welcher verbunden er die volle Wirklichkeit erst erlangen wird.

Es erhebt sich nun die Frage, *in wiefern ein Ding verändert*

werden könne; denn dass die Veränderung nicht eigentliche Zerstörung sein solle, wird vorausgesetzt. Da das Ding aus seiner Möglichkeit und dem Complemente derselben zusammengesetzt war: so trifft die Frage jeden dieser Factoren insbesondre. In der Möglichkeit liegt der Inbegriff der wesentlichen Grundbestimmungen, die *essentia* (§. 5); diese kann nicht aufgehoben werden, sonst würde das Ding ein anderes; sie ist *ewig* und *unveränderlich.* Was bleibt übrig? Die *modi* sind das Veränderliche. Und in der Reihe derselben liegt auch die Existenz! Es ist der Mühe werth, diesen höchst auffallenden Satz mit *Baumgarten's* Worten anzugeben, in dessen Metaphysik §. 134.

Essentia non est mutabilis. Hinc omne ens contingens mutabile est, qua existentiam, (nach einem frühern Satze, dass alle innern Bestimmungen des Möglichen entweder die Essenz oder die Existenz betreffen;) *hinc existentia entis contingentis nec essentiale nec attributum est; interna tamen determinatio, ergo modus. Cuius existentia modus est, eius existentia est absolute mutabilis; hinc et intrinsecus contingens. Potest igitur ens contingens definiri per ens, cuius existentia modus est.*

§. 10.

Es folgen die Gegensätze des Realen und Negativen; des Einzelnen und Allgemeinen; des Totalen und Partialen. Hier werden nun förmlich die Dinge aus Realitäten und Negationen zusammengemischt; auf eine Weise, die sich kaum anders begreifen lässt, als aus dem Eindrucke, den die Unvollkommenheiten dieser Welt auf das Gefühl zu machen pflegen. Zwar wird gleich Anfangs eingeräumt, ein bloss negatives Ding könne nicht existiren. Allein daneben tritt der Satz auf: *einige* Realität sei in jedem Dinge; mit ihr verbunden, finde sich nun entweder keine, oder einige Negation. Letztere führt auf den Begriff des *Uebels.*

Ohne uns auf den Gegensatz des Einzelnen und Allgemeinen weiter, als durch die Bemerkung einzulassen, dass hiedurch die Logik in die Metaphysik eingemengt wird: berühren wir kurz die Begriffe vom Theile und dem Ganzen. Hier begegnen wir dem *unvollkommenen Dinge,* dessen Wesen der Theil eines andern sein soll. Noch weit auffallender ist die Anwendung des Grössenbegriffs auf die Realität, welche zur *mathesis intensorum* gerechnet wird; es soll nämlich ein Ding die ge-

ringste Realität dann besitzen, wenn die positiven Bestimmungen desselben die kleinsten, und in der geringsten Anzahl vorhanden sind; wächst aber deren Menge und Grösse, so soll auch die Realität sich steigern; und ihren Superlativ, der mit dem höchsten Gute zusammenfällt, erreicht sie in dem Dinge, dessen Realitäten die grössten und meisten sind. Der Zusammenhang dieser Steigerung mit dem Obigen ist nur gar zu klar. Kann ein Ding *einige* Realität haben, die mit Negationen gemischt ist, so giebt es auch ein *Mehr* oder *Weniger* in dieser Mischung. Und wer an den gemeinen Erfahrungsbegriffen hängt, wie könnte der sich wundern, wenn einem Körper oder einer Seele stärkere Kräfte und Vermögen, ja vielleicht mehr Eigenschaften, grössere Thätigkeit zugeschrieben wird, als anderen? Was ist gewöhnlicher in der Physik und Chemie, als dies, einem Metalle mehr specifisches Gewicht, mehr Capacität für die Wärme, einer Gasart mehr Spannkraft, einer Flüssigkeit mehr lichtbrechendes Vermögen beizulegen, als anderen; eine Säure, ein Alkali für mächtiger zu erklären, als die übrigen? In unserm ganzen Gedankenkreise herrscht die Vorstellungsart, das, *Was* ein Ding ist, für ein Mehr oder Weniger, für ein Quantum zu halten. Und hiemit werden gar leicht zwei andre Begriffe verwechselt, ein richtiger und ein ganz falscher. Der eine ist der vom *Werthe* der Dinge; je nachdem das, *was* sie sind, uns mehr oder minder scheint. Der andre ist der von der Stärke ihres Daseins, dem Grade ihrer Realität; als ob die Existenz des Vornehmern eine grössere Intensität hätte, als die des Gemeinen und Schlechten. Die genaue Kritik dieser Irrthümer gehört noch nicht hieher; es ist für jetzt genug, auf sie aufmerksam zu machen.

§. 11.

Das Nächstvorhergehende bildet eine Art von Episode, die wir hier sehr ins Kurze gezogen haben. An die Betrachtung des Zufälligen und der Veränderungen hätte sich sogleich die Lehre von der *Substanz* und dem *Accidenz* anschliessen sollen; um so mehr, da sich die Schule nicht begnügt mit der Namenerklärung, *Substanz sei das Subject, welches nie Prädicat werden könne*; sondern hier enger als zuvor am Gegebenen anknüpft.

Baumgarten stützt sich auf den Gegensatz, dass Etwas entweder nur als Bestimmung eines Andern, oder an sich, und selbstständig vorhanden sein könne. Das Letztere ist nun

allerdings keine zureichende Erklärung der Substanz, die nicht bloss selbstständig sein, sondern Accidenzen an sich tragen muss, und ihrem Begriffe nach sich auf dieselben bezieht.

Wolff erklärt wenigstens bestimmter die Substanz für ein *subiectum perdurabile et modificabile.* Er bahnt sich den Weg dazu durch die Behauptung, es gäbe in den Dingen beständige und veränderliche Bestimmungen; jene seien die *essentialia et attributa*, diese die *modi*. Dass er hiezu sehr leicht Beispiele aus der Erfahrung finden konnte, leuchtet von selbst ein; die Gültigkeit solcher Erfahrungsbeispiele zu bezweifeln, fiel ihm nicht ein.

Man brauche nur, meint er, die Existenz entweder der Seele oder des Körpers einzuräumen, so werde man zugeben müssen, dass der Zustand der Substanz verändert werden könne. Und es ist sehr gewiss, dass man sogleich im Irrthum befangen ist, wenn man irgend einen Begriff schon darum, weil er gegeben ist, für gesund hält. Von *Locke's* Verdiensten um den Begriff der Substanz, über die wir anderwärts * gesprochen haben, urtheilt *Wolff* so, dass man leicht die Verblendung erkennt, welche der Aufforderung zum tiefern Denken widerstrebt. Es ist hier noch nicht der Ort, davon ausführlich zu reden.

Dem Begriff der Substanz steht gegenüber der des *accidens, cuius esse est inesse.* Dies ist der charakteristische Ausdruck, durch welchen die alte Schule sehr richtig den Punct bezeichnet, auf den es eigentlich ankommt. Denn in dem Verhältniss zwischen Substanz und Accidens liegt nichts Zeitliches; und *Wolff* hat mit Unrecht den Begriff des Beharrlichen, sammt dessen Gegensatz gegen die Veränderlichkeit, in die Erklärung des Begriffs der Substanz hineingelegt. Wir würden diesen Begriff haben, wenn wir auch gar keine Veränderungen beobachteten, sobald wir nur dahin gelangten, die mehrern Merkmale eines Dinges seiner Einheit entgegenzusetzen (wovon die psychologische Möglichkeit uns hier nichts angeht). Den Merkmalen, gleichviel ob beharrlich oder veränderlich, wenn ihrer mehrere sind, soll nur ein gemeinschaftliches Sein zukommen. Schwere, weisse Farbe, heller Klang, sind die gemeinsamen Eigenschaften des Silbers. Dieses *eine* Seiende ist die Substanz, welche sich bezieht auf das mannigfaltige *inwohnende* Sein jener Merkmale.

* Psychologie II, §. 139.

Fragt man sich, ob denn das Sein des Silbers noch einen Zusatz bekomme, wenn man das inwohnende Dasein der Eigenschaften dazu rechnet: so sieht man sogleich, dass man hier keine Addition vornehmen darf; und dass auch das Sein der Substanz gar nicht wächst, wenn noch neue Eigenschaften an ihr entdeckt werden. Gleichwohl kommt in diesem letztern Falle eine grössere Summe des *inwohnenden* Seins zum Vorschein; und das Sein der Substanz muss Platz genug haben, um diese wachsende Summe aufzunehmen.

Hier erzeugt sich zuerst der Begriff einer *Verbindung* des inwohnenden Seins mit dem Sein der Substanz. *Das* in der Substanz, *dem die Accidenzen inwohnen können*, wird mit dem besondern Namen des *substantiale* belegt. So haben wir denn wenigstens ein *Wort*, welches zwar nichts erklärt, aber doch andeutet, man habe die Frage nach der Möglichkeit jener Verbindung irgend einmal gefühlt.

Ferner entsteht eine zweite Frage: wie doch das Inwohnen des Seins der Merkmale in dem Sein der Substanz wohl zugehn möge? Es wird gefragt nach einem *Grunde der Inhärenz.* Und die Schule antwortet wieder mit einem Worte, welches kein anderes Verdienst hat, als anzuzeigen, dass eine Frage vorhanden sei. Der Grund der Inhärenz, sagt sie, ist *Kraft.*

§. 12.

Kraft im engern Sinne, eigentliche Kraft, ist nur solche, die von der Inhärenz den *zureichenden* Grund enthält. Dieser kann nicht in Accidenzen liegen, denen die Selbstständigkeit fehlt. *Alle Kraft ist demnach Substanz.* Sie ist desto grösser, je grösser und vielfältiger die Accidenzen, deren Grund sie enthält.

Aus der Kraft entsteht Handlung in der Zeit; und zwar fortdauernd und stetig, wenn ihr nicht widerstanden wird. Dabei verändert sich unaufhörlich der Zustand des Dinges, welches diese Kraft besitzt. Beispiele werden sowohl von bewegten Körpern, als von geistigen Thätigkeiten hergenommen; sie sind sehr leicht zu finden.

Dadurch erlangt nun die Vorstellung der Kraft eine scheinbare Klarheit. Allein die innere Dunkelheit wird damit um nichts erleuchtet, so lange jene Begriffe der Substanz und Inhärenz nicht besser erläutert sind. Die Unrichtigkeit in dem Gedanken des inwohnenden Seins, welches den Accidenzen

zugeschrieben wurde, verdirbt die ganze Frage von dem Grunde derselben, der in der Kraft gesucht wird.

Ursprünglich denkt sich Jedermann die Kraft als *nach aussen* wirkend. Fragt man den Mechaniker und Chemiker: *was heisst Kraft?* so antwortet er: *das, was den Zustand eines Körpers zu ändern strebt.* Daher grosse Verwunderung über die sogenannte *Trägheit* des Körpers, welche, wie es scheint, ihn in dem Zustande, worin er ist, zu *erhalten* strebt; und die man gleichwohl auch als Kraft betrachtet, in so fern sie sich andern Kräften entgegensetzt. Und die Verwunderung ist um desto grösser, da man der Trägheit, welche nach den Umständen mehr oder weniger Widerstand leistet, keine bestimmte Intensität beilegen kann; während andre Kräfte ihr Maass in der Wirkung finden, die sich in dem von ihnen leidenden Gegenstande zeigt. Allein ohne hier auf die Frage einzugehn, woher der Widerstand komme, dürfen wir als bekannt annehmen, dass im gewöhnlichen Erfahrungskreise Kraft als dasjenige angesehen wird, was den Widerstand überwindet. Hier wird also das Widerstehende unterschieden von der ihm entgegengesetzten Kraft; und die letztere erscheint als nach aussen gehend und als äusserlich thätig.

Da nun die ältere Schule ihre ontologischen Begriffe durchgehends wie etwas Vorgefundenes, Bekanntes auffasst, ohne sich um eine künstliche Herleitung desselben aus irgend welchen verborgenen Quellen zu bekümmern: so sollte man erwarten, sie werde auch den Begriff der Kraft eben so behandeln; und wenn nicht ausschliessend, doch vorzugsweise, die Kräfte als die Wirksamkeiten eines Thätigen *gegen ein anderes* Leidendes darstellen. Allein hier bemerkt man eine Spur von tieferer Speculation, deren Einfluss den gewohnten Erfahrungsbegriffen Abbruch thut.

Leibnitz hatte den paradoxen Gedanken der prästabilirten Harmonie gefasst; wornach Leib und Seele, ohne Wechselwirkung, bloss vermöge ihrer ursprünglichen Einrichtung, stets zusammenstimmen. Die Schwierigkeiten des Causalverhältnisses zwischen beiden sind so auffallend, dass er theils dieses, theils alle äussern Causalitäten, bei welchen die Kraft aus dem Thätigen hinübergreifen soll ins Leidende, bezweifelte, und bald entschieden verwarf. Seine Lehre wurde zwar von der Schule nicht allgemein angenommen, allein sie griff doch in dieselbe

ein, und erregte Aufmerksamkeit auf den Begriff *innerer* Kräfte, durch welche das Thätige, statt nach aussen zu gehn, vielmehr seinen eignen Zustand verändern soll. *Baumgarten* hat sich Leibnitz's Lehre auzueignen gesucht; seine Metaphysik gewinnt dadurch ein höheres Interesse; und besonders aus diesem Grunde wählen wir ihn vorzugsweise zu unserm Führer.

§. 13.

Schon in der nun folgenden Lehre vom *Zustande* der Dinge äussert sich der Einfluss, dessen wir erwähnten. Der Zustand wird erklärt durch das Zusammenbestehen der bleibenden und wandelbaren Bestimmungen. Nun sind diese Bestimmungen theils *äussere*, theils *innere*; der nämliche Unterschied trifft auch die Zustände.

Handlung ist Veränderung des Zustandes durch eigne Kraft; *Leiden*, Veränderung durch fremde Kraft. Die Handlung ist *immanent*, wenn sie nicht in eine andre Substanz übergeht; hingegen wenn ein solcher Uebergang angenommen wird, heisst sie *transient*, oder *Einfluss*. Wenn ferner das Leiden derjenigen Substanz, auf welche eine andre einfliesst, *zugleich ein Handeln der leidenden selbst ist*, so heisst dies Leiden und der Einfluss *ideal*; sonst *real*. Diese Unterscheidung wird späterhin bedeutend. Aber hier wird wiederum der Faden der Betrachtung zerrissen; und zwar, eben so wie im §. 10, durch Grössenbegriffe. Wir wollen die Unterbrechung möglichst abkürzen.

§. 14.

Es treten nach einander auf die Begriffe vom Einfachen und Zusammengesetzten; vom Entstehn und Vergehn; von der Monade; von Raum und Zeit; vom Endlichen und Unendlichen.

Das Zusammengesetzte wird gleich Anfangs der Form des *Aussereinander* unterworfen; es fehlt der Begriff einer *intensiven* Zusammensetzung, der wenigstens nicht durch eine blosse Auslassung konnte verbannt werden; so wenig als die Namenerklärung: das Zusammengesetzte sei ein Ganzes von Theilen aussereinander, irgend ein Gewicht hat. Doch es folgt ein bestimmterer Lehrsatz.

Nur das Substantiale kann ausser einander sein; denn die Accidenzen liegen in den Substanzen. Durch diesen beigefügten Grund wird der Satz wenigstens angeknüpft an das Vorige, wo von dem inwohnenden Sein die Rede war. Und nun ist auch die Täuschung leicht zu errathen, welche hier vorging. Kehrt

man die allgemeine Bejahung *allgemein* um, (welches bekanntlich in der Logik verboten wird, eben weil es zu den gewöhnlichen Uebereilungen gehört,) so verwandelt sich der Satz: *alle Accidenzen liegen in den Substanzen*, in den folgenden: alles, was in einer Substanz liegt (nicht ausser ihr), das ist ihr Accidens. Man hat sehr Ursache, auf diese falsche Umkehrung und den dadurch begangenen Trugschluss Acht zu geben; denn wenn er um sich greift, verdirbt er die ganze Lehre von der räumlichen Existenz der Dinge, oder von der Materie.

Aus dem Gesagten ergiebt sich von selbst der Satz: *das Zusammengesetzte ist nicht selbst Substanz, sondern es besteht aus Substanzen; diese aber sind Monaden.* Soll eine Monas entstehen, so entsteht sie aus dem Nichts; denn ihre Theile sind das Substantiale und die inwohnenden Accidenzen: jenes kann der Substanz nicht vorangehn; denn mit ihm zugleich ist die Kraft, folglich die Substanz selbst, vorhanden; von den Accidenzen aber ist keins vor der Substanz. Daher geht der entstehenden Monade keiner ihrer Theile voran, also kann sie nur aus dem Nichts entstehn. *

Die Ordnung des Gleichzeitigen, ausser einander Vorhandenen, ist der *Raum.* Die Ordnung des Successiven ist die *Zeit.* Setzt man den Raum, so setzt man eben dadurch auch Gleichzeitiges ausser einander, *dessen* Ordnung er ist.

§. 15.

Leibnitz hatte mehr Mühe, als man denken sollte, den Begriff des Raums, als einer blossen Form der Anordnung der Dinge, mit nothwendiger Beziehung auf die letzteren, gelten zu machen. Seine richtigen Bemerkungen in dem Schreiben gegen *Clarke* ** befriedigten den Gegner noch nicht, der sich bemühte, den Satz: *der unendliche Raum sei eine Eigenschaft des unendlichen Wesens*, durch folgenden merkwürdigen Schluss zu beweisen:

„Der Raum ist entweder ein blosses Nichts, oder eine blosse Vorstellung, oder ein blosses Verhältniss, oder er ist Materie, oder irgend eine andre Substanz, oder die Eigenschaft einer Substanz.

* Baumgarten's Metaphysik, §. 236. Der Ausdruck ist hier wörtlich beibehalten, denn er ist charakteristisch.

** *A collection of Papers, which passed between Leibnitz and Clarke. London 1717. Fifth paper.*

1) Der Raum ist kein blosses Nichts. Denn das Nichts hat weder Quantität, noch Dimensionen, noch Eigenschaften.

2) Der Raum ist keine blosse Vorstellung. Denn er muss unendlich sein; aber das Unendliche können wir uns nicht vorstellen.

3) Er ist kein blosses Verhältniss der Lage und Ordnung. Denn Lage und Ordnung haben keine Quantität; der Raum aber ist ein Quantum.

4) Er ist nicht Materie. Denn alsdann wäre die Materie, gleich ihm, unendlich; und jeder Raum widerstünde der Bewegung; gegen die Erfahrung.

5) Der Raum ist nicht Substanz. Denn er ist die Unendlichkeit, aber nicht das Unendliche.

Folglich bleibt nichts übrig, als zu sagen: der Raum ist eine Eigenschaft, wie die Dauer. Die Unendlichkeit und die Ewigkeit sind Eigenschaften des unendlichen und ewigen Wesens."

Es wäre überflüssig, diesen Schluss hier widerlegen zu wollen, da alle darin vorkommenden Begriffe weiter unten ausführlich behandelt werden müssen.

Eine andere merkwürdige Unvorsichtigkeit, die wir hier beiläufig aufzeichnen wollen, begeht *Reusch* *, der den Begriff des *Ausser* vom Gegensatze des Ich und Nicht-Ich herleitet. „Sind wir uns einer Sache, als einer von uns verschiedenen, bewusst, so setzten wir sie ausser uns." Was von dieser *Deduction* zu halten sei, mag man aus den Untersuchungen über das Ich, in der Psychologie, beurtheilen.

§. 16.

Was das heisse: *den Raum erfüllen*, — dies zu erklären, wird der Schule nach den vorigen Sätzen nur gar zu leicht. Da einmal vestgestellt war, die Substanzen könnten nicht in einander sein, so ist durch jede Substanz der Raum besetzt, in welchem sie ist; soll sie darin bleiben, so kann keine andre darin sein. Gleichwohl erfüllt die Monas keinen Raum, denn sie ist einfach; hingegen ein Ganzes aus Monaden erfüllt einen Raum.

Man kann leicht denken, dass hiemit Begriffe zusammenhängen, welche sich mit der Geometrie nicht vertragen. *Die*

* *Reuschii systema metaphysicum*, §. 125.

Ausdehnung einer Linie wird bestimmt durch die Anzahl der Puncte, aus denen sie besteht. Eine zusammenhängende Folge von Linien, welche zwischen zwei entfernte Linien gelegt wird, ist eine Oberfläche. Wir werden in der Folge sehen, dass der erste Satz sich in einem gewissen Sinne nicht bloss vertheidigen lässt, sondern, gehörig bestimmt und begrenzt, ohne den geometrischen Ansichten in den Weg zu treten, sogar höchst nothwendig ist; der zweite aber keinesweges, obgleich er dem ersten völlig analog scheint.

Dies hängt zusammen mit den Begriffen der *Continuität* und *Contiguität*, die man sorgfältig scheiden und jeden an seinem Orte gebrauchen muss. Die Schule verwechselte sie. Nachdem sie das Wort *Contiguität* für die Lage in der Berührung bestimmt hat, erklärt sie ganz falsch das Continuum für ein Ding, dessen Theile sich berühren; wobei das *Fliessende* verfehlt ist.

Von der Verlegenheit, in welche *Leibnitz* sich hier gesetzt fand, wird weiter unten die Rede sein.

§. 17.

Gleich als ob ein Fehler sollte wieder gut gemacht werden durch einen andern: versetzt die Schule die Intensität, welche sie der Raumerfüllung versagte, in die Qualitäten der Substanzen; unter dem Namen des *Grades.* Dabei geräth sie in einen Widerspruch, den wir zeigen wollen.

Recht scharfsinnig werden Anfangs Quantität und Qualität auf folgende Art entgegengesetzt: die gegebenen inneren Unterschiede der Dinge können wir entweder auffassen, *ohne etwas Anderes dazu zu nehmen*, also ohne Verhältniss zu einem Anderen: oder wir können das nicht. Jene Bestimmungen sind Qualitäten, diese hingegen, welche auf der Zusammenfassung beruhen, sind Quantitäten. — Weiterhin kommt die kurze Erklärung zum Vorschein: *die Quantität der Qualität ist der Grad.* Also können wir den Grad nicht erkennen, ohne ein Anderes hinzu zu nehmen. Und nun wird sogar von einem *niedrigsten* Grade gesprochen; er soll derjenige sein, über welchen hinaus ein noch kleinerer unmöglich ist!

Wäre hiebei nicht von wirklichen Qualitäten der Substanzen die Rede, so könnte man sagen, es hängt von unserer Ansicht ab, ob wir auf die Zusammenfassung des Mannigfaltigen in einer Qualität Acht geben, oder nicht.

Die Qualität wäre dann diejenige innere Bestimmung, wobei wir gerade nicht genöthigt sind, eine Zusammenfassung vorzunehmen; wir können sie ohne Rücksicht auf ihren Grad, als eine *solche*, und keine andre vorstellen. Allein in der Wirklichkeit besteht dann doch die Substanz aus so viel intensiven Theilen, als wieviele kleinste Grade zusammengenommen werden müssen, um die Qualität zu ihrer Quantität zu erheben. Man sieht leicht, dass auf diese Weise die Substanz aus gleichartigen Substanzen intensiv zusammengesetzt sein würde; oder eigentlich, dass die wahren Substanzen diejenigen wären, deren Grade die kleinsten, oder deren Qualitäten ohne Quantität, folglich ohne alle Gradbestimmung sein würden.

(Man vergleiche hier, bei *Baumgarten*, den §. 246 mit 69.)

§. 18.

Dass auch die *Zeit* eine blosse Ordnung (Form der Zusammenfassung) des Successiven sein soll, ist schon bemerkt; es fragt sich nur, was ist denn nun das Successive? Die Art, wie oben die Dinge aus der Essenz und Existenz zusammengesetzt wurden, lässt schon erwarten, dass hier die *Dinge* selbst in den Platz des *Geschehens* hineingerathen werden. Und so findet es sich wirklich. Da ist von gegenwärtigen, vergangenen und zukünftigen Dingen die Rede; ja die Begriffe *Anfang* und *Ende* werden erklärt durch *mutationes entis in praesens* und *in praeteritum*; als ob man auch das Entstehen dessen, was noch nicht war, oder das Vergehen dessen, was nicht mehr sein wird, eine Veränderung *des Dinges* nennen könnte. Es wird kaum nöthig sein, zu erinnern, dass Veränderung einen *bestehenden* Gegenstand voraussetzt, dessen *spätere* Bestimmungen verschieden sind von den *frühern*. In der That betrachtet auch die Schule hier die Essenz als das Bestehende, woran die Existenz wechsele; als ob das Ding schon bestünde, ehe es da ist.

Der Schluss der Lehre von Raum und Zeit wird durch folgende seltsame Folgerung gemacht.

Was einander den Ort und das Alter bestimmt, das ist verbunden. Daher ist Gleichzeitiges verbunden in Ansehung des Raums; Successives in Ansehung der Zeit. Nun ist alles Wirkliche, ausser einander Befindliche, entweder gleichzeitig oder successiv. Also ist zwischen dem Wirklichen *Verbindung und allgemeine Harmonie!* So wohlfeil wird ein so wichtiger Satz gewonnen! Natürlich bedeutet er desto weniger.

§. 19.

Fast am Ende der Ontologie bekommt die Lehre von der *Ursache* ihren sehr ungünstigen Platz. Der Faden, welcher in §. 13 liegen blieb, wird hier zwar wieder angeknüpft; aber es muss schon räthselhaft scheinen, weshalb zwischen den Begriffen *Kraft* und *Ursache* eine so weite Trennung stattfinde? Und noch bedenklicher ist die Frage: ob man denn erst von Raum und Zeit habe sprechen müssen, um daraus die Ursachen begreiflich zu machen? Endlich aber sehen wir vollends den bekannten Irrthum von dem Dinge, als bestünde es aus seiner Essenz und Existenz, wieder hervortreten auf folgende Weise.

Die Existenz des zufälligen und endlichen Dinges ist ein *modus*. Daher wird dieselbe weder durch die Essenz, noch durch die Attribute, also überhaupt nicht durch die innern Bestimmungen, zureichend begründet. Sie muss aber doch einen hinlänglichen Grund haben. Also muss dieser Grund ein äusserer sein; das zufällige Ding ist ein *ens ab alio*. Und die Ursache ist das Princip der Existenz.

Man erwartet nun ohne Zweifel unmittelbar auf das nothwendige Wesen verwiesen zu werden. Aber auf einmal ist von verschiedenen *zusammenwirkenden* Ursachen die Rede, die einander untergeordnet oder nebengeordnet sein können.

Von mehrern Eintheilungen der Ursachen, die hiebei vorkommen, verdient am meisten die der *causa efficiens* und *deficiens* bemerkt zu werden. Jene soll positiv, diese negativ wirken. Es ist der Mühe werth, dazu Beispiele zu suchen. Aufmerksame Behandlung des Feuers beschränkt dessen Wirkungen auf das Nützliche; Unaufmerksamkeit ist die Ursache der Feuersbrünste. Die Sonne hält den Erdball in seiner Bahn; liesse ihre Anziehung nach, so würde die Erde nach der Tangente fortgehn, sich von der Sonne entfernen, und alles Leben auf ihr würde getödtet werden. Jedes lebende Wesen wird durch Nahrung erhalten; der Mangel derselben ist eben so wirksam wie ein Gift. Durch Betrachtung solcher Beispiele versetzt man sich leicht in das System von zusammenwirkenden Ursachen, welche den Zustand eines Dinges entweder zum Beharren oder zur Veränderung bestimmen; und man gewinnt dadurch eine, für die Folge wichtige, Erinnerung, nämlich dass der Causalbegriff, dessen Nothwendigkeit uns bei Veränderungen fühlbar wird, im Grunde noch weiter reicht, und sich eben

so wohl auf die bleibenden, als auf die veränderlichen Bestimmungen der Dinge bezieht.

Noch wollen wir den leicht täuschenden, wiewohl unrichtigen Satz hier anführen: *die Wirkungen seien den Ursachen ähnlich. Qualis causa, talis effectus.* Dabei wird auch wohl noch behauptet, die Wirkung müsse der Ursache proportionirt sein; welches verbessert so heissen würde, sie sei der Grösse nach *irgend eine Function* von der Grösse der Ursache. Dass an Aehnlichkeit gar nicht gedacht werden darf, lehren die gemeinsten Beispiele. Aetherische Oele mit Säuren verbunden gerathen in Flammen; Phosphor, wenn er gerieben wird, desgleichen. Andre Körper werden durch Reiben elektrisch u. s. w. Wer aber freilich sich die Wirksamkeit der Ursachen so vorstellt, *als ginge aus dem Thätigen Etwas hinüber in das Leidende* (wie es uns bei der Mittheilung der Bewegung vorzukommen pflegt), der muss wohl erwarten, das Unbekannte, welches hinübergehe, werde nun dem Leidenden, in welchem es sich jetzt aufhalte, ähnliche Beschaffenheiten ertheilen, wie die waren, welche sich vorher in dem Thätigen zeigten. Ein Irrthum, den schon die Erfahrung zurückweiset.

Die alte Ontologie pflegt zu schliessen mit einem Capitel vom Zeichen und dem Bezeichneten; welches der Psychologie eine Vorbereitung liefern soll, und uns folglich hier nicht angeht.

§. 20.

Die Kosmologie der alten Schule hält sich innerhalb gewisser ganz allgemeiner Lehrsätze, die so abgefasst sind, dass sie der vorausgeschickten Ontologie zur Ergänzung dienen.

Die Welt wird erklärt für ein Ganzes wirklicher endlicher Dinge, welches kein Theil eines anderen Ganzen ist. Das Merkmal der Endlichkeit ist in die Erklärung nicht gerade deshalb gelegt, um die mathematische Unendlichkeit auszuschliessen, sondern um *Veränderlichkeit* anzudeuten, da das Endliche gesteigert werden kann. Hiedurch soll der Spinozismus zurückgewiesen werden; indem das an sich Wandelbare keine wesentlichen oder zufälligen Bestimmungen der unendlichen Substanz abgeben kann. Vielmehr wird von der letztern eben deshalb ausdrücklich bemerkt: sie sei ausserweltlich und nicht die einzige Substanz.

Gleich Anfangs wird ferner die Welt für ein solches Ganzes erklärt, das durchgehends zusammenhänge *(in mundo non datur*

insula). Allein die Gründe dafür sind sehr schwach. Man beruft sich darauf, dass Alles zusammenhänge, was sich gegenseitig Ort und Zeit bestimme; ja dass Aehnlichkeit und Verschiedenheit nicht denkbar sind, so lange man die Gegenstände einzeln auffasst. Wer sieht hier nicht sogleich, dass solche Gründe bloss die Zusammenfassung des Zuschauers, also die Verknüpfung seiner *Vorstellungen*, betreffen, ohne die Frage von der wirklichen Verbindung der Dinge auch nur zu berühren?

§. 21.

Die erste Aufgabe der Kosmologie ist natürlich die Bestimmung des Begriffs der Materie. Man sieht hier abermals die Neigung, aus der Möglichkeit und einem hinzukommenden Complemente die Dinge zusammenzusetzen; und ohne Zweifel ist eben der Begriff der Materie besonders geeignet, diese Neigung zu veranlassen und zu unterhalten.

Das Ausgedehnte, welchem die Kraft der Trägheit zukommt, ist die Materie. Wenn ihr nur allein diese eine Kraft beigelegt wird, heisst sie *erste Materie.*

Ueber die Schwierigkeit, welche Andre in der Trägheit gefunden haben, hilft eine kurze Behauptung hinweg; Ruhe sei das Hinderniss der Bewegung; daher wo Ruhe, da sei dies Hinderniss vorhanden; wobei auf die allgemeine Erklärung verwiesen wird: das Gegentheil der Einwohnung eines Accidens sei ein Hinderniss. Wir wollen uns dabei nicht aufhalten.

Wichtiger und sonderbarer zugleich sind die Hülfsmittel, durch welche man in den leeren Begriff der trägen Ruhe eine wahre Realität hineinzupflanzen suchte. Das Streben, eine solche zu erreichen, ist ein Hauptzug der leibnitzischen Lehre. In allerlei Wendungen schärft *Leibnitz* ein, die *Ausdehnung*, der bloss geometrische Charakter, die *Masse*, das lediglich Materiale, und die *Undurchdringlichkeit* (§. 16) seien zusammengenommen noch gar nicht hinreichend, anzugeben, *Was* eigentlich die Substanz sei, die man Materie nenne. Dazu werde erfordert eine thätige Kraft; die er bald als ein Streben zur Bewegung, bald als etwas Geistiges charakterisirt.

Es ist hier eine von den merkwürdigen Verwechselungen des *Seins* und des *Geschehens. Leibnitz* suchte mit Recht das Seiende als ein rein Positives zu bestimmen; er glaubte dies zu erreichen, indem er es als *Anfangspunct eines Geschehens* bezeichnete.

Um die Frage, wie denn das Thätige mit dem Trägen Eins

sein könne, (und gerade dies Eine sollte doch die Materie sein,) scheint er sich nicht bekümmert zu haben. Das Zeitalter war zu sehr daran gewohnt, auf aristotelische Weise die Materie zuerst als eine blosse Möglichkeit anzusehn und sie dann durch die Form zu ergänzen.

§. 22.

Wir wollen fürs erste die innere Kraft, welche der materialen Substanz die eigentliche Realität geben soll, bei Seite setzen; und nur der Erfahrung gemäss uns erinnern, dass diejenigen Gegenstände, die man ursprünglich mit dem Namen der *Körper* belegt, sich vor allem durch den Zusammenhang ihrer Theile auszeichnen; daher man Auskunft über den Grund, ja über die Möglichkeit dieses Zusammenhanges, — der ein Incinandergreifen der Theile zu sein scheint, — zu verlangen veranlasst ist.

Hieher gehört nun zuerst ein Satz, der schon in der Ontologie vorkommt: eine Substanz, welche auf eine andere näheren Einfluss hat, ist derselben *gegenwärtig;* und die einander unmittelbar gegenwärtigen *berühren* sich. Also *Gegenwart ist näherer Einfluss.* Wiefern etwas nicht näher einfliesst auf ein Anderes, oder von ihm leidet, ist es ihm *abwesend.*

Wenn diese Sätze einen Sinn haben sollen, so muss es Raumbegriffe geben, die von Causalbegriffen gänzlich abhängen. Wir werden in der Folge zeigen, dass hierunter sehr wichtige Wahrheiten verborgen liegen. Aber die gemeinen Raumbegriffe passen dazu ganz und gar nicht. Wie vieles sehen wir nahe beisammen liegen, das keinesweges merklich auf einander wirkt! Und dagegen welche Wirkungen in die Ferne beschäftigen die heutige Physik! Der Magnet wirkt durchs Glas, ohne dieses irgend sichtbar zu afficiren. Der einfältige Mensch steht dicht neben dem geistreichsten, ohne davon klüger zu werden.

Aber den sonderbarsten Gebrauch von jenen Sätzen macht nun die Schule da, wo sie die Cohärenz erklären will. Sie sagt: die Monaden, welche einander berühren, bestimmen einander zunächst den Ort, folglich die Verbindung. Also enthalten sie nicht den Grund der gegenseitigen Trennung. Daher, wenn nicht eine dritte Kraft hinzukommt, berühren sie sich unzertrennlich, oder sind vereinigt. Dasjenige aber hängt zusammen, was nicht anders als durch eine dritte Kraft kann getrennt werden. Daher *keine Berührung ohne Cohäsion.*

Hier ist eine Kleinigkeit vergessen; die Frage nämlich: ob eine endliche, oder nur unendlich kleine Kraft nöthig sei, um die Trennung zu bewirken. Wer wird von Cohäsion reden, wenn nicht ein Grad der trennenden Kraft kann angegeben werden, der zu gering sei, um den Zusammenhang aufzuheben?

§. 23.

Zu den recht volltönenden Prunkreden der leibnitzischen Schule gehört der ganz allgemein hingestellte Satz: jede Monas sei ein Spiegel des Universums, gemäss ihrem Standorte. Da wir schon wissen, wie wenig eigentlich die Verknüpfung des Universums, wodurch es ein Ganzes wird, zu bedeuten hat (§. 18, 20), so wollen wir den Satz bloss in der zwiefachen Hinsicht näher betrachten, dass er einerseits den Begriffen von äusserlicher Wirksamkeit entgegensteht, andererseits eine zuerst psychologische, dann auch naturphilosophische Andeutung enthält, welche von grossen Folgen sein *könnte.*

Gegen den Begriff der *causa transiens* hatte *Leibnitz* den Gedanken allgemein ausgesprochen: in den Monaden seien keine Fenster, durch die etwas aus- und eingehn könne. Natürlich lag schon in dem streng vestgehaltenen Begriffe des *Einfachen,* aus welchem das Zusammengesetzte bestehen müsse, die Veranlassung, jede solche Ansicht, als ob das Einfache ein Gefäss wäre, das allerlei Fremdartiges in sich aufnehmen könne, zurückzuweisen. Aber noch weit dringender fand sich *Leibnitz* durch die neuern Cartesianer aufgefordert, die *causa transiens* in dem speciellen Falle des Verhältnisses zwischen Leib und Seele näher zu untersuchen. Der Begriff der gemeinen Philosophie, vom Hinüberführen der Bilder durch die Sinneswerkzeuge in die Seele, ist nicht verständlich; man kann nicht entwickeln, wie das Unkörperliche vom Körperlichen sich solle bestimmen lassen. Gerade eben so wenig aber wollte *Leibnitz* sich auf die *allgemeine Gravitation* jeder Materie gegen jede andre einlassen. Zu jeder natürlichen Bewegung forderte er Stoss in der Berührung; und zur Schwere ein Fluidum, welches sich vom scheinbaren Mittelpuncte der Anziehung entferne, indem es die Körper dahin treibe. Die Attraction verwies er zu den verborgenen Qualitäten der Scholastiker; und klagte, dass die Chimären wiederkehrten, und Beifall fänden, weil sie wunderbar seien. Es gehe im Gebiete der Philosophie, wie in

dem der Poesie, wo man, der vernünftigen Romane müde, zu Feenmährchen zurückgekommen sei.

Hier darf die Bemerkung nicht übergangen werden, dass *Newton*, wider den *Leibnitz* zu streiten glaubte, eben so wenig eine in die Ferne wirkende anziehende Kraft annahm, sondern sich gegen diese Missdeutung seiner Ausdrücke sorgfältigst verwahrte; wie es sein muss. Weiterhin wird man sehen, wie die Eigenthümlichkeit des Kantianismus dazu kam, den längst verworfenen Irrthum wieder gangbar zu machen.

Nachdem nun *Leibnitz*, um auch die wunderbare göttliche Assistenz (den Occasionalismus des *Malebranche*) zu vermeiden, dahin gekommen war, der Seele eine völlig immanente Thätigkeit beizulegen, wodurch sie ohne Beihülfe des Leibes alle Vorstellungen und Gemüthszustände in sich selbst erzeuge: bot sich ihm die Frage dar, ob nicht in allen Monaden, auch denen, woraus die Körper bestehen, etwas Aehnliches vorgehn möge? — Durch Bejahung dieser Frage gewann er ein wahres *Innere*, welches als das eigentliche Reale der Elemente konnte betrachtet werden; anstatt dass uns Ausdehnung, Trägheit, Undurchdringlichkeit und — was um nichts besser ist — bewegende Kräfte, welcher Art sie auch sein mögen, lauter Begriffe darbieten, die von Einem auf ein Anderes, Gegenüberstehendes, Vorausgesetztes hinweisen, ohne irgend ein Selbstständiges, wobei die Betrachtung ruhen, oder von dem sie ausgehn könne.

§. 24.

Diese letztere Wahrheit hat nun auch die Schule wenigstens theilweise empfunden und erwogen.

Indem sie die Verbindung der Substanzen in der Welt erklären will, widerlegt sie zuerst, unter dem Namen des *physischen Einflusses*, die nach aussen gerichteten Kräfte.

Der allgemeine Influxionist (sagt sie) leugnet, dass irgend eine Substanz dieser Welt, wenn sie von einer andern Substanz leidet, wirksam sei, und ihr Leiden durch eigene Thätigkeit hervorbringe. Er nimmt eine reale Einwirkung an, wodurch in jeder Substanz ihr Leiden *anderswoher* kommen muss. Nach dieser Lehre handelt also keine Substanz aus eigener Kraft. Wo sind denn nun die andern, von denen das Leiden herrühren soll? Nach der Voraussetzung müsste allgemeine Unthätigkeit herrschen; und weil kein ursprüngliches Handeln, darum auch kein Leiden vorhanden sein.

Dieser falschen Lehre wird nun das System der allgemeinen prästabilirten Harmonie entgegengestellt. Nach demselben bringt jede Substanz die Veränderung, die sie von einer andern erleidet, durch ihre eigne Kraft hervor. Dabei wird der Einfluss der andern *bloss ideal;* man kann wegen des Zusammenhanges der Dinge (§. 20) eins aus dem andern erkennen, weil sich eins im andern spiegelt; aber diese Spiegelung ist nur darum vorhanden, weil der Schöpfer Alles harmonisch einrichtete.

§. 25.

Die Monaden, aus welchen die Körper bestehen, waren nun, da sie ein wahres Innere, ein Analogon der geistigen Natur erlangt hatten, den Seelen so nahe gerückt, als es der Naturforscher, der sich mit belebter oder ins Leben eintretender Materie beschäftigt, nur immer wünschen mag.

Wollte man aber weiter gehn, so kam Alles darauf an, welche Psychologie man besass.

Das Vorhergehende war zwar schlecht begründet; aber man hatte Versuche gewagt, und Manches, was man eigentlich nicht wusste, war gleichwohl errathen. Es würde sich allmälig vom Irrthum gesondert haben, wenn man nicht mitten durch die Psychologie (die continuirlichste aller Wissenschaften) einen groben Strich gezogen hätte.

Man setzte nämlich vest: einige Monaden seien ihrer Abspiegelung der Welt sich bewusst, andre nicht. Jene hätten eine klare, diese eine dunkle Vorstellung der Dinge. Die letztern lägen im tiefen Schlafe. Von jenen besässen einige ein wenigstens theilweise deutliches Bewusstsein; mit andern Worten, sie hätten Verstand und seien Geister.

Hiemit war die Thüre, welche eben angefangen hatte sich zu öffnen, wieder vest verriegelt.

Allgemeine Anmerkung zum ersten Capitel.

Die Monadologie der leibnitzischen Schule war schwach; ihre Reform durch *Kant* war nicht ohne Fehler; die Reform ging über in Revolution durch *Reinhold, Fichte, Schelling;* auf deren Perioden der Stürme und der Mattigkeit muss eine Periode der Wiederherstellung folgen. Die Monadologie wird vielleicht aufs neue hervortreten; aber in sehr veränderter Gestalt. Der

Spiritualismus der Psychologen, und die Atomistik der neuern Chemiker, — beide enthalten etwas Wahres, das nur durch jene kann ins Licht gesetzt werden. Der Idealismus unserer Zeiten war ein nothwendiger Uebergang zur hellern Einsicht.

Diese Sätze stehn hier nur, um den Minder-Geübten, der von verschiedenen Systemen eine oberflächliche Kenntniss mitbringt, vorläufig zu orientiren. Sein Bedürfniss ist an dieser Stelle noch nicht, Beweise zu vernehmen. Etwas Anderes würde ihm heilsam sein, nämlich Anwendung der im vorstehenden Capitel aufgestellten allgemeinen Begriffe auf bestimmte, einzelne Gegenstände der Erfahrung. Solche Anwendung ist nicht leicht; sie wird, wegen der verborgenen Fehler jener Begriffe, allemal in Fragen und Zweifel verwickeln. Eben dadurch aber ist sie nützlich. Denn das Nachdenken muss angeregt werden. Metaphysische Sätze bloss historisch zu fassen, nützt so wenig, dass man, freilich mit lächerlicher Uebertreibung, schon manchmal gesagt hat: *Metaphysik, wohl gar Philosophie überhaupt, lasse sich gar nicht lehren und lernen.* Gerade im Gegentheil: keine Wissenschaft hat das Lehren und das Lernen so nöthig, als eben Metaphysik; denn sie verwandelt sich in ein Labyrinth für den, welcher sich ohne einen kundigen Führer hineinwagt.

Um nun auf den Minder-Geübten in der Kürze einige Rücksicht zu nehmen, wählen wir einen bestimmten sinnlichen Gegenstand, — es sei eine Hyacinthe, — und denken dabei zurück an die metaphysischen Begriffe, indem wir fragen: *was ist das Ding?* und *wie wird es?*

In der Zwiebel steckt die Blume als ein *mögliches* Ding; noch nicht als ein *wirkliches;* denn es kann ihr während des Wachsens viel Unglück begegnen; und man möchte fast sagen, sie könne sterben, noch ehe sie geboren ist. Allein das Glück sei günstig: so ist die Blume, die uns erfreut, *nicht bloss* eine wirkliche, sondern *nothwendig* eine Hyacinthe; nämlich unter Voraussetzung der gegebenen Zwiebel, die keine Tulpe oder Lilie hervorbringen konnte. Da finden wir nun zwar die Wirklichkeit in der Mitte zwischen Möglichkeit und Nothwendigkeit (§.8). Allein ist dies wohl eine Eigenschaft der Hyacinthe? Und können überhaupt die Begriffe so zusammen bestehn? — Möglich ist das, dessen Gegentheil *keinen* Widerspruch enthält. Nothwendig, dessen Gegentheil *einen* Widerspruch enthält.

Ein Widerspruch und kein Widerspruch, — das ist ein contradictorischer Gegensatz. Man weiss aus der Logik, dass ein solcher kein Drittes, Mittleres, gestattet. Ueberdies knüpfen sich Möglichkeit und Nothwendigkeit an den Begriff des *Gegentheils.* Was aber weiss unsre Hyacinthe von ihrem eignen Gegentheile? Genug, dass sie *wirklich* ist; daran wollen wir uns halten.

Jedoch, die Blume ist um die Zeit, wann die Zwiebel gepflanzt wird, nur ein *ens in potentia* (§. 9), sie erträgt nicht jedes Wetter, jeden Boden; das mögen wohl *Negationen* sein (§. 10), die ihrer Natur beiwohnen. Worin liegt denn ihre Realität? Doch wohl nicht in dem *Werthe,* welchen sie für uns hat (§. 10)? Ein Eichbaum hat ja auch einen Werth, aber von ganz andrer Art. Wollen wir darum sagen, die Realitäten der Blume und des Baums seien eben so verschieden, wie ihre Werthe? Gewiss nicht!

Eher finden wir vielleicht die Realität der Hyacinthe, wenn wir sie als Substanz betrachten (§. 11). Dass sie eine solche sei, dies lässt sich schwerlich bezweifeln; denn wer wird sich entschliessen, sie als Prädicat eines andern Subjects zu betrachten? Sie ist ja unstreitig selbst Subject für ihre Prädicate des Geruchs, der Farbe und so ferner. Auch ist sie ein *subiectum modificabile*; aber freilich ist es bedenklich, sie ein *subiectum perdurabile* zu nennen. Denn sie schafft uns nur eine kurze Freude! Da wir sie nun in der Erinnerung noch vest halten, auch nachdem ihre Wirklichkeit dahin ist: so könnte es uns wohl einfallen, sie als ein *ens, cuius existentia modus est* (§. 9), zu betrachten. Wenn nun die Hyacinthe blüht, welkt, und wieder blüht; wenn also, wie es scheint, ihre Wirklichkeit als ein blosser *modus* kommt und geht: wo bleibt dann wohl die Substanz? Etwa in unsern Gedanken? Ist vielleicht der *Begriff,* welcher die *essentia* der Hyacinthe bestimmt, und sie von der Tulpe und Lilie unterscheidet, — das Beharrende an ihr? Also wäre es der Begriff, der jährlich einmal, wann die Blume blühet, einen Besuch bekäme von der Wirklichkeit? — Das wäre doch zu ungereimt.

Die liebliche Blume ist zu vergänglich für eine Substanz. Sie ist also doch wohl nur Prädicat für die beharrlichen *Stoffe,* welche sich, nachdem die Blume welkte und verwesete, überall hin zerstreut haben, um vermuthlich in langen Jahrtausenden

nicht wieder zusammenzukommen; am wenigsten in Form einer Hyacinthe.

Wie aber, wenn Jemand, um die Substanz zu finden, das ganze blühende Gewächs zerschnitte, und in einer Retorte einer Destillation unterwürfe? Dann würde Mancherlei zum Vorschein kommen; Gas, Oel, Wasser, Säure, Kohle; und aus der Kohle beim Verbrennen noch Salz und Asche. Jedes von diesen Dingen würde eben sowohl, als vorhin die Zwiebel, das Ansehen einer Substanz mit allerlei Attributen und Modalitäten haben; aber jedes einzelne und alle zusammen, wie man sie auch betrachten möchte, würden gleich unschicklich erscheinen, diejenige Substanz darzustellen, welcher man die Eigenschaften der Hyacinthe beilegen könne; weder Wachsthum, noch Blüthe, weder Form, noch Farbe, noch Duft würden sich in den Ergebnissen der chemischen Analyse wiederfinden. Man möchte sich den Gedanken erlauben, die wahre Natur der Hyacinthe sei dem Chemiker unter den Händen wie durch Zauberei verschwunden. Allein abgesehen davon, dass keine phantastischen Einfälle sich mit ernsten Betrachtungen vertragen: so würde der Chemiker uns sagen, er habe sich hier einer ähnlichen Kunst bedient, durch welche man Metalle und Salze nicht bloss in mancherlei Umwandlungen umhertreiben, sondern auch reduciren könne; zum Beweise, dass während des Processes sich dasjenige gleich bleibe, was man demselben unterwerfe. Auch sei zwar das Leben der Hyacinthe entflohen, aber ihr Gewicht, also ihre Substanz noch vorhanden; und das Verschwundene seien nur Accidenzen, die selbst an der lebendigen Zwiebel gar sehr zwischen einem Mehr und Weniger schwankten. Denn an der trockenen, in Kisten eingepackten, weit her im Schiff versendeten Zwiebel könne Niemand ohne Erschleichung ein *solches* Leben nachweisen, wie man es kurz vor der vollen Blüthe an der Pflanze bemerke; und wenn Jemand in dergleichen Fällen von einem *schlummernden* Leben und von *verhüllten Trieben* rede: so seien das Worte, deren Sinn Niemand nachgewiesen habe.

Dem Chemiker hierin eigensinnig zu widersprechen, möchte unser Wissen wohl nicht fördern. Wir würden fürs erste am klarsten *das* einsehen, dass uns die wahre Substanz der Hyacinthe unbekannt sei. Dies um desto offenbarer, da jene chemischen Bestandtheile, Gas und Wasser, Oel und Kohle, unter

sich nicht den mindesten wesentlichen Zusammenhang verrathen würden. Vielmehr könnte einer die Kohle verbrennen oder auch nicht: die übrigen Bestandtheile der vormaligen Hyacinthe würden dadurch nicht zu der geringsten Veränderung vermocht werden. Von der Einheit, zu der sie verbunden waren, würde auch nicht die kleinste Spur einer Sehnsucht nach Wiedereinigung übrig sein. Wir würden also einräumen müssen, ihre vorige Verbindung in der Hyacinthe sei ihnen höchst zufällig gewesen. Um desto räthselhafter würde jenes *Inesse* (§. 11) nun werden, wenn wir fragten, wie doch die Eigenschaften der Blume einem so zufälligen und wandelbaren Aggregate von Wasser und Kohle und Gas möchten inwohnen können?

Aber in *Kräften* (§. 12) soll man den zureichenden Grund der Inhärenzen suchen. Das müssen hier wohl vorzüglich die Kräfte des Sonnenscheins und des Regens sein; von welchen, wie uns die Erfahrung sagt, das Wachsen der Hyacinthen abhängt. Doch wird Niemand glauben, dass mit beiden die Farbe und der Duft unserer Blume vom Himmel käme; zudem da so vielen andern Gewächsen dasselbe Licht und dasselbe Wasser zu ganz verschiedenen Eigenschaften verhelfen. Es ist vielmehr höchst einleuchtend, dass ein eigenthümlicher innerer Grund der Hyacinthe den besondern Geruch ertheilen muss, an welchem sie sich so bestimmt erkennen lässt. Und wenn man bedenkt, dass nicht bloss Licht und Wasser völlig geruchlos sind, sondern dass auch ihr Eingreifen in das Gewächs, selbst wenn es Ernährung und Entwickelung zur Folge hat, doch unverständlich ist, — denn die Ernährung ist ja kein blosses Einsaugen, und die Entwickelung keine blosse Ausdehnung, — so erkennt man hier ein ähnliches Geheimniss, wie bei dem Wirken des Leibes auf die Seele, und umgekehrt. Es mag ein wenig auffallender sein, dass Empfindung etwas Unkörperliches ist, obgleich sie der gewöhnlichen Meinung zufolge von den Sinnesorganen und deren Reizung abhängt; und dass dagegen Muskelbewegung eine mechanische Kraft in sich schliesst, wodurch Lasten gehoben und getragen werden, während der Wille, von welchem die Muskeln abhängig sind, gar nichts von mechanischer Kraft enthält: aber ungleichartig sind Wirkung und Ursache auch da, wo die Pflanze grünt, weil das Sonnenlicht sie trifft, und wächst, weil sich ihr Wasser darbietet. Wenn nun *Leibnitz* den physischen Einfluss verwarf

um nicht Geist und Körper durch einander gegenseitig zu verunreinigen: so *können* wir nicht bloss, sondern wir *müssen* versuchen, seine prästabilirte Harmonie auch auf das Pflanzenleben zu übertragen. Wir müssen es, weil der Conseqnenz nach die leibnitzische Schule nur einen *idealen Einfluss* gestattet (§. 13 und 24). Wir sollen demnach annehmen, die Hyacinthe wachse durch eigne, innre Kraft; nicht vermöge einer Reizung, die vom Licht und vom Regen herrühre. Das Wasser mag sogar in sie hineingehn; mit ihren Säften sich mischen; dennoch wirkt und leidet es nicht, sondern Alles trifft nur darum richtig zusammen, weil der Urheber der Dinge sowohl der Pflanze ihre innere Entwickelung, als dem Regen seine Zeit zu fallen, harmonisch voraus bestimmte. Ob wir nun bei dieser Annahme bleiben werden? das ist freilich eine andere Frage.

Während uns diese Frage schwer in Gedanken liegt: kommt etwas Anderes hinzu. Die Hyacinthe nimmt einen Raum ein; man kann in ihr materielle Theile unterscheiden. Wir sollen bei uns vestsetzen, welche Lage wir denselben zuschreiben wollen. Sind alle Theile der Blume völlig aussereinander? Sind sie ohne Zwischenräume aneinander? So will es die Schule; die Accidenzen, sagt sie, liegen in den Substanzen, aber das Substantiale ist aussereinander (§. 14). Unsre Zwiebel besteht aus Monaden; diese berühren sich, sie bestimmen einander den Ort, sie hängen zusammen; sie haben nächsten Einfluss auf einander (§. 22). Von dem Allen lässt sich soviel leicht begreifen, dass die Lage nicht gleichgültig sein kann für den Zusammenhang der Theile, und für ihren gegenseitigen Einfluss; denn die Erfahrung lehrt fast allgemein, und nur mit höchst wenigen, sehr zweifelhaften Ausnahmen, dass Dinge, die auf einander wirken sollen, einander gegenwärtig sein müssen. Was wirkt die Arzenei auf den Kranken, die Speise auf den Gesunden, bevor sie eingenommen sind? Was wirkt die Säure auf das Metall, so lange nicht Berührung eingetreten ist? Früher käme sogar die prästabilirte Harmonie mit ihren Erklärungen *zu früh;* denn sie hat nichts zu erklären, wo nicht wenigstens der Anschein des Wirkens und Leidens vorhanden ist. Aber die Berührung sei nun vorhanden: welchen Einfluss hat das auf scheinbares oder wahres Wirken? Und was heisst Berührung? Giebt es Puncte und Flächen, worin das, was sich berührt, zusammenfällt? Oder bleibt es völlig aussereinander?

Der strenge Begriff der Undurchdringlichkeit fordert für alle Materie, und für alle Theile derselben, dass keiner dieser Theile auch nur im mindesten in dem andern sei. Aber *Leibnitz* hat für unsre Hyacinthenzwiebel gesorgt, indem er lehrte, Ausdehnung, Masse und Undurchdringlichkeit seien noch gar nicht hinreichend, um anzugeben, was die Substanz sei, die wir Materie nennen (§. 21). Diesen Satz müssen wir uns aneignen; denn aus gegenseitig undurchdringlichen Monaden können wir unmöglich eine Blumenzwiebel construiren. Wie, wenn Jemand sie mitten durchschnitte, und alsdann vorgäbe, sie geschickt wieder zusammenfügen zu können, so dass die Theile genau ihre vorige Lage erhielten? Nimmermehr würde die Blume daraus hervorwachsen. Selbst nicht ein metallenes Geräth, wenn es zerbrochen ist, lässt sich eine solche Behandlung gefallen. Man müsste es wenigstens einer Schmelzhitze in der Berührungsfläche aussetzen, um den Theilen, welche sich trennten, wiederum Gelegenheit zu geben, sich eine Verbindung ähnlicher Art zu verschaffen, wie jene frühere, die nicht bloss räumliche Nähe, sondern auch Zusammenhang war. Schon hier liegt ein Geheimniss; wir wissen nicht, *wie die nächsten Theile es machen*, eine solche Lage zu gewinnen, worin sie dauerhaft verknüpft sind, und der Trennung durch eine endliche Kraft Widerstand leisten. Viel grösser ist das Geheimniss da, wo die Theile, während sie zusammenhängen, sich dennoch wachsend ausbreiten, Nahrung annehmen, und überhaupt vegetiren.

Sollen wir nun noch von den Monaden, aus welchen die Zwiebel besteht, als von Spiegeln des Universums reden? Das könnten wir leicht begreiflich machen, dass unsere Hyacinthe keine *Insel* ist (nach dem Satze des §. 20 *in mundo non datur insula*); denn die Zwiebel will gepflanzt sein; darum streckt sie zur gehörigen Jahreszeit ihre Wurzelfasern hervor und sucht den Boden. Aber bis zu den Spiegeln des Universums braucht doch der Anfänger noch nicht in Leibnitz's Meinungen einzudringen. Er hat viel gelernt, wenn er *fragen* lernte; und wenn er die gewöhnlichen Fragen nach dem *Was? Wie? Woher? Warum?* in jenen, nur künstlicher ausgedrückten Fragen leicht wieder zu erkennen weiss.

ZWEITES CAPITEL.

Ueber die Form der ältern Metaphysik.

§. 26.

Dem Leser wird sich das Gefühl aufgedrungen haben, dass er hier in ein Gewebe von Begriffen hineingerathen sei, die unter sich dicht und mannigfaltig zusammenhängen; aber vielleicht beschuldigt er den Verfasser, diese Begriffe keinesweges in eine lichtvolle Ordnung gebracht zu haben. Es dürfte sich nun zeigen lassen, dass doch schon im Einzelnen Manches für eine bessere und bequemere Ordnung geschehen sei, als die man in den ältern Compendien findet. Aber absichtlich wurde im Ganzen die vorgefundene Zusammenstellung beibehalten; und zwar deswegen, weil dieselbe nicht zunächst und unmittelbar eine Folge der Nachlässigkeit ist, sondern das Werk einer sorgfältigen Wahl. Die ältere Schule glaubte der Metaphysik gerade eine solche Form schuldig zu sein; und der Irrthum, welcher darin liegt, hat sehr wesentlichen Einfluss auf den Inhalt.

Deswegen wollen wir nun diese Form sogar noch bestimmter angeben, als bisher, um zu veranlassen, dass man dem Fehler nachspüre.

Baumgarten, dessen Compendium im Jahre 1779 die *siebente* Auflage erlebte, schickt eine genaue Uebersicht voran. In den Prolegomenen wird die Metaphysik als die Wissenschaft der ersten Principien der menschlichen Erkenntniss erklärt; die Ontologie ist ihm die Wissenschaft der allgemeineren Prädicate des Dinges. Diese theilt er ab in *innere*, — theils universelle, theils disjunctive; — und in *relative*.

Universale Prädicate sind ihm solche, die jedem einzelnen Dinge zukommen. Disjunctive hingegen beruhen auf einem Entweder Oder, und folglich ist von ihnen nur eins oder das andre in jedem Dinge zu finden.

Die universalen Prädicate stehen in folgender Tabelle beisammen:

1) das Mögliche,
2) das Verbundene,
3) das Ding, dessen Bestimmungen sind
   a) entweder Realitäten oder Negationen,
   b) entweder äussere oder innere; und diese
      α) entweder wesentliche oder Affectionen,
      β) entweder Quantitäten oder Qualitäten.

4) Einheit,
5) Wahrheit, wobei
a) von der Ordnung,
b) von dem Wahren;
6) Vollkommenheit.

Es folgen die disjunctiven Prädicate. Sie sind
1) das Nothwendige und Zufällige,
2) Veränderliches und Unveränderliches,
3) Reales und Negatives,
4) Einzelnes und Allgemeines,
5) Theil und Ganzes,
6) Substanz und Accidens,
7) Einfaches und Zusammengesetztes,
8) Endliches und Unendliches.

Allen diesen innern Prädicaten zusammengenommen treten nun gegenüber die äusseren oder relativen.
1) Einerlei und Verschiedenes,
2) Gleichzeitiges und Successives,
3) Ursach und Bewirktes,
4) Zeichen und Bezeichnetes.

Diese Tabelle zeigt nun zwar Ordnung; aber es ist nicht *diejenige* Ordnung, die wir im Vorigen vermissten! Und gerade hierüber muss weiter nachgedacht werden.

§. 27.

Sollten wir zuvörderst eine Definition der Metaphysik geben, und sollte dieselbe passen zu dem, was wir unter diesem Namen als historische Thatsache vor uns liegen sehen: so würden wir etwa sagen, Metaphysik sei die Wissenschaft von der Welt, sowohl der Körper, als der Geister; und dem darin herrschenden Zusammenhange. Dann könnten wir fortfahren: Ontologie ist allgemeine Metaphysik, oder Entwickelung der allgemeinsten Begriffe, welche vorkommen in der Betrachtung der Welt. Man würde nun zwar dadurch noch nicht einsehen, dass eine Ontologie gerade nothwendig sei; aber der Unbefangene würde sich nach jener Erklärung wenigstens eine nützliche Vorbereitung denken, welche der Betrachtung über die Welt wohl einige Schwierigkeiten aus dem Wege räumen möge.

Genauere Einsicht in die absolute Unentbehrlichkeit der allgemeinen Metaphysik zum Zwecke des wahren Wissens setzt genauere Kenntniss jener Schwierigkeiten voraus; und der vor-

bereitete Leser wird sich hier an des Verfassers Einleitung in die Philosophie erinnern.

Theilweise wenigstens lässt sich das, worauf es ankommt, hier schon an der alten Metaphysik augenscheinlich nachweisen.

Der erste Hauptfehler derselben liegt nämlich darin, dass sie die *Beziehungen* der Begriffe untereinander *zerreisst*, indem sie einer unzweckmässigen logischen Ordnung nachstrebt.

Gleich Anfangs redet sie von dem Möglichen; warum sie es thut, das erräth man erst später, wo von der Veränderlichkeit, von zukünftigen und vergangenen, also nicht wirklichen, Dingen gesprochen wird. Hätte sie die Veränderung als eine Thatsache zuerst vor Augen gestellt: so würde man die Veranlassung der übrigen Lehren begriffen haben.

Dann unterbricht sie sich durch Grössenbegriffe, deren Betrachtung sie wieder fallen lässt; so dass viel später erst von Raum, Zeit und Grad die Begriffe und Sätze aufgestellt werden.

Mitten unter den Grössen verlieren sich Substanz und Kraft; gerade die Hauptpuncte der ganzen Untersuchung; die sammt der Lehre von den Ursachen so eng als möglich an die darauf beruhende Kosmologie angeschlossen werden mussten; dergestalt, dass man das nothwendige Ablaufen eines einzigen Fadens ununterbrochen hätte verfolgen können.

Gegen das Ende sieht man ein ohnmächtiges Bestreben, Sätze vestzustellen, welche die Erfahrung weit übersteigen; diese würden höchst wichtig sein, wenn sie durch irgend einen bündigen Zusammenhang aus den Grundlehren hervorgingen; aber sie gewähren keine Ueberzeugung, weil das lose Aggregat der früher angegebenen Begriffe und Lehren nicht die mindeste zwingende Gewalt ausübt, wodurch man genöthigt würde, jene Sätze zuzugeben.

Und woher kommen diese Fehler? Von einer übel angebrachten logischen Anordnung sind sie, wenn nicht verursacht, wenigstens so verhüllt, dass es auf den ersten Blick scheinen kann, als wäre geleistet, was geleistet werden sollte.

Veränderliches und Unveränderliches fällt unter die disjunctiven Prädicate; Ursache und Bewirktes liegt in der Reihe der relativen; nun sollten disjunctive und relative Prädicate von den universalen gesondert werden; daher wurden die Beziehungen aufgeopfert, um die logischen Aehnlichkeiten vesthalten zu können. Eben so ging es mit den Begriffen des Möglichen,

Nothwendigen und Zufälligen, von denen jener zu den universalen, diese beiden zu den disjunctiven Begriffen gerechnet wurden, und darum getrennt erscheinen, obgleich sie aufs engste zusammengehören. Nicht anders wurde verfahren, da Theil und Ganzes, Einfaches und Zusammengesetztes, ja gar Endliches und Unendliches vorantraten vor den Begriffen des Simultanen und Successiven, deren Bestimmungen sie sind. Man könnte noch manche Bemerkungen hinzufügen über die Ungleichartigkeit derjenigen Begriffe, die nun, ohne innere Verwandtschaft, in eine Linie dicht nebeneinander gekommen sind; allein wir wollen nichts erschöpfen, sondern hier nur die erste entfernte Andeutung davon geben, wie nothwendig es ist, sich in der Metaphysik von den Beziehungen, nicht aber von logischen Aehnlichkeiten fortleiten zu lassen. Die Vernachlässigung dieser Regel trägt den grössten Theil der Schuld, dass Alles, was bisher Metaphysik geheissen hat, Stückwerk geblieben ist.

§. 28.

Nicht ganz so auffallend, doch immer noch fühlbar genug, ist der zweite Hauptfehler, die *mangelhafte Anknüpfung an das Gegebene.*

Man weiss den Zweck der Ontologie: durch ihre Begriffe soll die Welt erkannt werden. Aber wie sie hier auftreten, anfangend vom Unmöglichen, dann verweilend im Gebiete des Möglichen, und erst durch den völlig unbestimmten Gedanken eines *complementum possibilitatis* anlangend im Bezirke des Wirklichen, — selbst dieses mehr erwähnend als bestimmt anzeigend, — scheint die ganze Reihe in der Luft zu hängen. Man glaubt eher ein psychologisches Phänomen, als die Dinge dieser Welt, vor Augen zu haben; und es ist kein Wunder, dass eine solche Metaphysik die leichte Beute des Idealismus wird. Davon weiter unten!

Für jetzt fragt sich bloss: ist überhaupt zur Erkenntniss der Welt eine im voraus hingestellte Reihe von *abstracten Begriffen* zu gebrauchen? Die Welt ist uns durch Erfahrung bekannt geworden; diese Art der Erkenntniss wächst durch Beobachtung und Versuche. In den empirischen Wissenschaften gelten nur diejenigen Begriffe für gesund, welche unmittelbar aus der Erfahrung hervorgehn und den offenbarsten Ausdruck derselben enthalten. Wer von unsern neuern Physikern hat entweder die

alte Ontologie gebraucht, oder irgend eine zu seinem Gebrauche für nöthig gehalten? Was die Erfahrung nicht lehrt, das lässt man ungewiss, um sich nicht zu täuschen.

Wir haben hier die Sprache der Empiriker geführt; wohl wissend freilich, dass sie wenigstens eben so falsch ist, als nur jemals irgend eine Ontologie sein konnte; und dass man den neuern Physikern allerdings nachweisen kann, wie sie das Zeugniss der Unentbehrlichkeit der Ontologie *unwillkürlich* durch Voraussetzungen und Meinungen ablegen, in welchen nichts Anderes, als eben das, was sie verwerfen, nämlich metaphysischer Irrthum, und zwar von der gröbsten Art, enthalten ist.

Allein dieser Umstand bessert nicht den Missgriff der ältern Schule, welche ihrerseits dafür hätte sorgen sollen, nachzuweisen, warum die Erfahrungserkenntniss sich eine Berichtigung durch veränderte Begriffe *müsse* gefallen lassen. Die Schule unterliess diese Nachweisung, weil sie selbst das Bedürfniss viel zu wenig kannte. Sie meinte genug zu thun, wenn sie zu ihren allgemeinen Begriffen und Sätzen Beispiele aus der Erfahrung als Erläuterungen anführte; übrigens vertraute sie, jeder könne solcher Beispiele genug finden, und alsdann würden Begriffe und Erfahrungen schon von selbst zu einander passen.

Das Gegentheil hievon hätte sie wenigstens von dem Augenblicke an merken sollen, da sie den *physischen Einfluss* bestritt (§. 24), und einen bloss *idealen* an dessen Stelle setzte. Hier hatte sie mit den gewöhnlichen empirischen Meinungen entschieden gebrochen; und nun musste der Riss rückwärts verfolgt werden, bis zu den Lehren von Kräften, Substanzen, Accidenzen, Veränderungen, ja bis zu den ersten Sätzen über Wirkliches und Mögliches. Dies wäre eine Reform der Schule aus innerer Kraft und Einsicht gewesen; statt dessen wartete sie auf Stürme von aussen; und nun erlitt sie Verwüstungen, wie in eroberten Ländern; zum grossen Unheil für alle Wissenschaften ohne Ausnahme. Die Unlust am Bearbeiten der abstracten Begriffe nahm zu, weil man die Nothwendigkeit, *das Abstracte als solches zu verbessern*, nicht einsah, und keinen Vortheil davon wahrnahm.

§. 29.

Hier müssen wir eines Missverhältnisses zwischen der alten Kosmologie und Psychologie gedenken. Von der letztern in-

teressirt uns hier zwar nicht der Inhalt; aber den Umriss der Form wollen wir verzeichnen, damit man das Ganze der ältern Metaphysik besser übersehe.

Während die alte Kosmologie sich mit den allgemeinsten Begriffen begnügt, ohne in die Betrachtung des starren und flüssigen Körpers, der Wärme, des Lichts, der Schwere, — kurz ohne irgend in philosophische Naturlehre überzugehn: lässt sich die Psychologie sehr tief in das Specielle ein; und verliert sich nur zu sehr in empirische Massen, die sie nicht zu beherrschen versteht. Man findet hier die Trennung der *empirischen* von der *rationalen* Psychologie; die erste durchläuft die einzelnen sogenannten Seelenvermögen; die andre spricht über Natur und Ursprung der Seele, über Unsterblichkeit, Zustand nach dem Tode, Unterschied zwischen den Seelen der Menschen, der Thiere, und den höheren Geistern.

Diese Ausführlichkeit verräth, dass die Schule, im Besitz ihrer allgemeinen Begriffe, sich auch in der Psychologie recht einheimisch glaubte, während sie in der äussern Natur sich fremd fühlte. Warum? Ist denn die Seele weniger ein Theil der Welt, als der starre und flüssige Körper? Liegt ihre Natur leichter vor Augen? Oder lässt sie sich durch allgemeine Begriffe eher erreichen?

Hätte man schärfer nachgedacht über die Bedingungen, unter denen überhaupt allgemeine Begriffe fähig sind, zur Erkenntniss realer Gegenstände beizutragen: so würde man die *wahre* Psychologie um nichts leichter geglaubt haben, als die Kosmologie; man würde die sogenannte *empirische* Psychologie mit der Naturgeschichte in einen Rang gestellt, und eingesehen haben, dass Metaphysik für sie viel zu hoch steht, indem sie für die Betrachtung derselben bloss ein äusserer Gegenstand sein kann.

Auffallend wird das Missverhältniss um so mehr, da die Schule der Psychologie den Platz *hinter* der Kosmologie anweiset, welches zu bezeichnen scheint, die Seele sei schwerer zu erkennen als die Welt. Gleichwohl hat die empirische Psychologie, statt Gehorsam zu lernen, vielmehr eine sehr schädliche Herrschaft über die Metaphysik behauptet.

Alles war verdorben, als *Leibnitz* den Satz niederschrieb: *ipsimet experimur multitudinem in substantia simplici, quandoquidem deprehendimus, minimam cogitationem, cuius nobis conscii*

*sumus, involvere varietatem in obiecto. Omnes itaque, qui agnoscunt, animam esse substantiam simplicem, hanc multitudinem in monade admittere debent.** Seine Gegner konnten dieser Berufung auf Erfahrung in einem Falle, wo es lediglich auf die *Denkbarkeit eines Begriffs* ankommt, leicht genug ein für ihn sehr unwillkommenes Seitenstück beifügen. Sie konnten ihn erinnern, dass die Bewegung der Erde um die Sonne, wie um einen anziehenden Körper, eine unläugbare Thatsache sei; und dass er also die *actio in distans* zugeben müsse. — Er würde die Erscheinung zugegeben, und gerade daraus das Bedürfniss einer *tiefer gehenden* Erklärung geschlossen haben. Eben so muss man ihm die scheinbare Thatsache einer Mannigfaltigkeit in der einfachen Seele einräumen; damit gestattet man ihm, und der Schule, noch nicht, aus diesem Bruchstücke empirischer Psychologie einen Beweis für die falschen Lehren von Wesen mit vielen Attributen herzunehmen. Gewiss aber war der Erfahrungsbegriff der Seele, als eines Besitzers vieler Kräfte und Vermögen, eine der Hauptstützen des Grundirrthums, den die Schule mit ihrem Meister theilte. Konnte die Seele, wiewohl eine Monas, doch eine Menge ursprünglich verschiedener Anlagen beherbergen; warum sollte nicht jede andre Monas, jedes Element eines Körpers, wenigstens Etwas von solcher ursprünglicher Vielheit in sich enthalten? —

Nachdem nun ganz unbedenklich die Seele für eine Kraft ist erklärt worden, welche den zureichenden Grund gewisser innerer Accidenzen, nämlich Vorstellungen, enthält, werden nach der Reihe folgende Theile des *Erkenntnissvermögens* abgehandelt:

Sinn, Einbildungskraft, Unterscheidungskraft, Gedächtniss, Vermögen zu dichten, vorherzusehen, zu urtheilen, zu ahnen, und zu bezeichnen; — endlich, als obere Vermögen, Verstand und Vernunft.

Dann folgende Bestimmungen des Begehrungsvermögens:

Gleichgültigkeit; Vergnügen und Schmerz; Begierde und Abscheu, Wollen und Nicht-Wollen; Freiheit, mit ihren Voraussetzungen, nämlich Spontaneität und Willkür.

Leibnitz's Blick fasste zwar diese innere Mannigfaltigkeit besser zusammen, als man sich späterhin gewöhnte; worüber

* *Leibnitii opera, Tom. II, pag.* 21 *ed. Dutens.*

an einem andern Orte schon gesprochen worden.* Allein die einseitige Wahrheit seiner prästabilirten Harmonie verbarg ihm die *äusseren* Gründe des Mannigfaltigen in der Seele; und so konnte weder er, noch seine Schule, die *innere* Vielheit los werden, die nun einmal *ursprünglich* in dem Wesen der Seele zu liegen schien.

§. 30.

Wie die Metaphysik, aus Mangel an Vestigkeit ihrer Form, sich das empirische Material der Psychologie aufdringen, ja durch die darin haftenden ungeläuterten Begriffe sich beherrschen liess; eben so nachgiebig war sie gegen eine, ihr ganz fremdartige Wissenschaft, die Aesthetik; und insbesondere gegen deren wichtigsten Theil, die Ethik.

Unter den universalen Prädicaten der Ontologie (§. 26) wird man auch das der *Vollkommenheit* bemerkt haben. Dieser Begriff heftet sich zuerst an den der *Zusammenstimmung;* und es wird behauptet, jedes Ding sei vollkommen, weil alle seine Attribute zur Essenz zusammenstimmen. Der nämliche Gedanke dient weiterhin, um Gutes mit dem Realen, Böses mit der Negation in Verbindung zu bringen; und zwar dergestalt, als ob man daraus verstehen könnte, was gut, was böse sei. Nämlich Realitäten, heisst es, stimmen nur zusammen mit Realitäten; denn von Negationen werden sie aufgehoben. Das vollkommenste Wesen nun ist die Vereinigung der meisten und höchsten Realitäten.

Es bleibe dem Leser überlassen, in Folge dieser Andeutung die Begriffe der alten Schule von der Vollkommenheit mit der schon anderwärts ** gegebenen, rein ästhetischen Entwickelung dieses Gegenstandes zu vergleichen.

Hier genüge es, zu bemerken, dass eben auf solchem Wege die alte Metaphysik sich in die *Theologie* verstieg, wo sie sich desto schwächer zeigte, je mehr sie leisten wollte.

Wir werden ihr dahin nicht folgen, sondern einen andern Punct, der im Gebiete der Psychologie liegt, näher in Betracht ziehn, bei welchem die Einmischung der Ethik in die Metaphysik als hinlänglich bekannt vorauszusetzen ist.

---

* Psychologie I, §. 18.

** Praktische Philosophie, zweites Capitel.

§. 31.

Leibnitz hatte gesagt: ein Wille ohne Beweggrund sei gleich dem Zufall des Epikur; eine widersprechende Fiction; unverträglich mit dem Begriffe des Willens. Er hatte ferner die Vergleichung der Motive mit Gewichten in Wagschalen gebilligt. Seine Lehre von der prästabilirten Harmonie brachte es mit sich, dass er die strengste göttliche Präscienz in Ansehung aller Willenshandlungen behauptete; die Inconsequenzen der neuern Theologen in diesem Puncte würden ihm unerträglich gewesen sein. Gott selbst wählt das Beste nach den höchsten Gründen; diese Wahl kann eben so wenig schwanken, eben so wenig sich von den Gründen entfernen, als die Geschöpfe irgend eine Handlung vornehmen können, die nicht vorhergesehen und in den Plan des Ganzen aufgenommen wäre.

Leibnitz fand an *Clarke* einen Gegner, wie man sie in diesem Puncte gewöhnlich findet. Derselbe stellte den Begriff des *Handelns* dergestalt auf die Spitze, dass nichts mehr *Handlung* heissen sollte, was nicht aus einem Vermögen, *auch nicht zu handeln*, hervorginge. Den Geist, sofern derselbe *den Eindruck der Motive empfange*, erklärt er für durchaus *passiv*. Er zieht daraus die ausdrückliche Folgerung: *das Princip des Handelns sei gänzlich verschieden vom Motive*; ohne zu bemerken, dass er hiemit den Begriff des Motivs aufhob, und die Handlung, die nun nicht mehr von den Unterschieden des Guten und Bösen bestimmt sein konnte, völlig werthlos machte.

Im Laufe des Streits mit diesem Gegner verbesserte *Leibnitz* das Beispiel von den Gewichten und der Wagschale. Man muss, sagt er, den Geist nicht von den Motiven trennen, als ob sie ausser ihm wären, so wie das Gewicht verschieden ist von der Wage. Zu den Motiven gehören alle Dispositionen, welche der Geist zu seinen Willenshandlungen haben kann; auch die Neigungen, welche von irgend welchen frühern Eindrücken herrühren mögen. *Zöge nun der Geist die schwächere Neigung der stärkern vor: so würde er gegen sich selbst handeln.*

Die Streitigkeit über diesen Gegenstand wird bekanntlich meistens so geführt, als ob die Freiheit, je nachdem man diese oder jene Meinung von ihr fasst, grösser oder kleiner werden könnte. Der Grund des Streits liegt in falschen Anwendungen der ästhetischen Urtheile über den Willen, die man, anstatt auf den Willen selbst, welchen allein sie betreffen, auf den verbor-

genen Grund desselben deutet, der damit in gar keiner Beziehung steht.

Wenn aber die Metaphysik sich dergleichen Verwechselungen und Fehlschlüsse der Moral ruhig gefallen lässt, so ist sie daran Schuld durch ihre eigne Schwäche.

Nun war allerdings die ältere Schule in diesem Puncte nicht schwach bis zum Nachgeben. Vielmehr bestimmte sie ihre Begriffe so vest und genau, dass man es bei dem damaligen Zustande der Psychologie bewundern muss. Sie unterschied *Spontaneität*, das Hervorgehn der Handlungen aus dem Innern des Handelnden, (die sich in Leibnitz's Monadenlehre von selbst verstand, da jeder äussere Einfluss nur ein idealer sein sollte,) vom *arbitrium*, der *Willkür*, nach welcher in den sämmtlichen Motiven, und der ganzen Erregung des Geistes, der Grund der Selbstbestimmung liegt; sie knüpfte nun die Freiheit an diejenigen Motive, welche im Kreise der *deutlichen* Vorstellungen, also der obern Vermögen, liegen; bemerkte aber dabei, dass der Mensch keine *reine* Freiheit, sondern *mehr oder weniger* Freiheit habe, nach der grössern oder geringern Mischung solcher Antriebe, die nicht ins deutliche Bewusstsein hervortreten.

Aber die Schule war auf einer andern Seite schwach. Sie hatte die *Moral* nicht in wissenschaftlicher Schärfe erkannt. Sobald nun eine grössere Energie der sittlichen Begriffe sich regte, schienen jene, wenn gleich unrichtigen, Ansprüche ein grösseres Gewicht zu bekommen. Ferner, die Lehre von den Monaden und von der prästabilirten Harmonie blieb schwankend. Folglich schwankte auch die darauf begründete Spontaneität; und als jene strengen leibnitzischen Lehren in Vergessenheit geriethen, dachte man sich sogleich den Willen, wenn er nicht unabhängig von den Motiven wäre, als befangen in einem groben Mechanismus äusserer Ursachen, deren Wirkungen sich durch ihn, wie durch einen leitenden Canal, ergiessen würden. Um diesem Mechanismus zu entfliehen, ergriff man eine Freiheitslehre, die um Nichts besser war, vielmehr zum Sitz der schädlichsten Schwärmereien wurde.

Endlich ist es offenbar, dass in Hinsicht der Freiheit nichts vestgestellt werden konnte, so lange nicht der ganze Sinn der Causalbegriffe, zu denen sie bald einen Zusatz, bald eine Ausnahme darzubieten scheint, ins Licht gestellt war. Nun war

die Lehre vom zureichenden Grunde im höchsten Grade schwach (§. 4). Also hätten die Streitigkeiten über die Freiheit dergestalt rückwärts wirken müssen, dass ganz neue Untersuchungen der ersten Fundamente daraus hervorgegangen wären. Und warum geschah dieses nicht?

Diese Frage führt uns zu dem Hauptgedanken dieses ganzen Capitels zurück. Soll jeder Theil einer Wissenschaft auf alle wirken können: so muss sie kein Aggregat, sondern im eigentlichsten Sinne ein System sein; sie muss in ihrer Form eine Vollkommenheit besitzen, vermöge deren ein Jedes in allen seinen Beziehungen deutlich vor Augen liegt. Solche Form hatte man für die Metaphysik nicht einmal gesucht, viel weniger zu Stande gebracht. Darum war es kein Wunder, dass nicht bloss in der Freiheitslehre, sondern in allen interessanten Puncten *besondere Versuche und Theorien* entstanden, die sich ein selbstständiges Ansehen gaben; um ihre Zusammenstimmung mit dem Ganzen der Wissenschaft aber sich nicht kümmerten. Gerade wie ein anarchischer Staat in einzelne Provinzen zerfällt, die sich, jede auf Kosten ihrer Nachbarn, zu organisiren suchen, wie sie eben können. Dass dieser Zustand der Dinge bis auf den heutigen Tag in dem weiten Gebiete stattfindet, welches die Metaphysik umfasst, liegt deutlich am Tage. Indessen hat es wenigstens eine Periode gegeben, in welcher man ernstlich daran dachte, ein so grosses Unheil gründlich zu bessern. Den wichtigsten Versuch dieser Art wollen wir im nächsten Capitel in so weit in Betracht ziehn, als er die ältere Schule in ihren Hauptpuncten berührte.

Anmerkung zum zweiten Capitel.

An diesem Orte zu dem Anfänger zurückkehrend, würden wir ihm bemerklich machen, dass, nachdem sein metaphysisches Nachdenken geweckt sei, er Sorge tragen müsse, seine Begriffe zu ordnen. Hiezu reicht nun die blosse Logik, mit ihrer Lehre vom Subordiniren und Coordiniren der Begriffe nach der Aehnlichkeit der Merkmale, keinesweges hin. Wenn Einer in der Geographie erst von den Flüssen, ihren Quellen, ihrem Laufe, ihren Mündungen handelte, dann ein Capitel von den Gebirgen nachfolgen liesse, und darin recht gewissenhaft die höchsten Spitzen und die niedrigsten Hügelreihen mit ihren

Namen benennte: so hätte er zwar in guter logischer Ordnung das Wasser von dem Lande geschieden; aber es wäre doch offenbar besser gewesen, lieber abwechselnd auch bei den Gewässern mitunter der vesten Körper zu erwähnen, welche dem Wasser seinen Lauf bestimmen. Die Flussgebiete *beziehen* sich auf die Gebirgszüge; darum ist's nöthig, beide in Verbindung darzustellen.

In der Metaphysik die universalen Prädicate von den disjunctiven zu trennen (§. 26), ist nun noch um vieles schlimmer, als in der Geographie Flüsse und Berge zu sondern. Denn bei anschaulichen Gegenständen findet sich das Auge leicht zurecht, und eine logische Pedanterei wird vergessen; aber im Gebiete der höchsten Begriffe die Logik unrecht gebrauchen, heisst denjenigen Vorwände leihen, welche lieber die Logik gar verachten, um nach Belieben schwärmen zu können.

Eine sehr nützliche Uebung würde nun darin bestehn, die obige Tabelle von Begriffen (§. 26) besser anzuordnen, so, dass die Beziehungen deutlich hervorträten. Wer dies versuchen wollte, der würde vor Allem eingedenk der grossen Beziehung sein müssen, welche *zwischen der Ontologie und der Erfahrung* stattfindet. Verfehlt man diese, so erscheint die ganze Metaphysik wie ein Traum. Und das Unbegreiflichste ist alsdann, dass so etwas überhaupt habe in menschliche Köpfe kommen können. Denn alle andern Träume pflegen doch nur solche Materialien durcheinander zu werfen, die sich in den Erfahrungen des Lebens zuerst dargeboten hatten.

Hingegen sehr begreiflich ist's, dass die ältern Metaphysiker die Beziehung ihrer Wissenschaft auf die Erfahrung allmälig aus den Augen verloren. Konnten sie (wie wir oben sahen) das Mögliche und Unmögliche vom Nothwendigen und Zufälligen trennen, konnten sie *Realität* zwischen *Veränderlichkeit* und *Einzelnheit*, *Substantialität* zwischen den Grössenbegriffen der *Theilbarkeit* und *Zusammensetzung* verstecken: so konnte es ihnen auch wohl sehr nothwendig dünken, von den Begriffen alles Anschauliche, von der Metaphysik alle Erfahrung so weit als möglich fern zu halten. Sie warfen die Begriffe auf einen Haufen; die Anschauungen durften nicht dazwischen kommen. Das hiess logische Ordnung.

Solche Ordnung, oder vielmehr Unordnung, macht aber *nicht* derjenige, welcher metaphysische Gedanken zuerst in seinem

Geiste erzeugt. Gesetzt, Jemand denke über viele und verschiedene Erfahrungsgegenstände auf eine ähnliche Weise nach, wie wir oben über eine Hyacinthe nachdachten, so liegen in einem solchen Denken alle metaphysischen Begriffe; und sie haben nun einen Sinn, denn sie haben einen Gegenstand. Wenigstens so viel Sinn haben sie, als nöthig ist, um Fragen und Zweifel zu erheben, deren Beantwortung man freilich nicht übereilen, sondern sehr langsam vorbereiten muss. Hingegen wenn man aus unsern obigen Betrachtungen die Hyacinthe wegnehmen, und auch nicht einmal ein Stück Holz oder Stein an deren Stelle setzen wollte; wer würde dann von jenen Betrachtungen noch etwas verstehen können?

Die Metaphysik ist nun eine alte Wissenschaft; ein Zeitalter hat sie vom andern geerbt. Ursprünglich bestand die Erbschaft aus sehr zerstreuten Reflexionen; wovon wir die Spur noch beim Aristoteles finden. Späterhin wurde sie mehr und mehr ein gelehrter Schatz, mit dem nicht jeder Besitzer recht umzugehn wusste. Und so geschah es denn auch, dass eine übel angebrachte logische Sorgfalt selbst die offenbaren Beziehungen auflösete, statt den verborgenen nachzuforschen. Davon hat uns die leibnitzisch-wolffische Schule die deutlichen Proben dargeboten. Was aber wird weiter geschehn, wann nun zuerst wieder einige Männer es gewahr werden, die Metaphysik habe entweder gar keinen Sinn, oder sie müsse mit der Erfahrung, mit dem Selbstbewusstsein, mit der Natur wieder in Verbindung treten? Wird dadurch sogleich die *ganze und vollständige Beziehung der Begriffe unter einander, und ihrer Gesammtheit mit dem Gegebenen*, ans Licht gebracht werden? Wir werden bald auffallende Proben hiervon sehn.

Allein der Anfänger bedarf um desto mehr einer positiven Stütze, je mehr die Fragen, die Zweifel, die Systeme, sich häufen und ihn verwirren. Daher soll es uns nicht gereuen, hier etwas zu anticipiren, was eigentlich erst im fünften Abschnitte dieses Buchs seine rechte Stelle findet.

Zuerst können wir an die, schon im Alterthum gefundene, richtige Eintheilung der gesammten *Philosophie* erinnern; sie zerfällt in drei Wissenschaften, die man ehemals mit den Namen *Logik, Physik, Ethik* bezeichnete, und deren genauere Begrenzung nicht weiter hieher gehört, als in sofern statt des

Wortes *Physik*, das jetzt für eine experimentirende Wissenschaft gebraucht wird, hier *Metaphysik* muss gesetzt werden.

Die Metaphysik nun ist theils allgemeine, theils angewandte. Jene hiess ehedem *Ontologie*; ein Name, dessen Bedeutung wir bald enger beschränken wollen. Die angewandte zerfällt in die drei Disciplinen, welche nach alter Benennung *Kosmologie, Psychologie* und *natürliche Theologie* heissen.

Wie aber muss nun weiter die allgemeine Metaphysik eingetheilt werden? Das ist eigentlich unsere jetzige Frage; und von deren Beantwortung hängt die Anordnung der bisher in Anregung gebrachten Begriffe unmittelbar ab.

Dem Anfänger würden wir zu seiner Erleichterung empfehlen, sich gleich hier vorläufig vier Namen zu merken, deren wir uns in der Folge bedienen werden; sie sind:

Methodologie; eigentliche Ontologie; Synechologie; und *Eidolologie.*

Methodologie handelt, wie ihr Name schon sagt, von den Principien und Methoden.

Eigentliche Ontologie enthält die Lehre vom Sein, dem Seienden, der Substanz und der Ursache.

Synechologie ist wörtlich die Lehre vom Continuum; sie umfasst Raum, Zeit, Bewegung, und die allgemeinste Anwendung dieser Begriffe auf die Welt.

Eidolologie, oder Lehre von den Erscheinungen als solchen, behandelt Untersuchungen, durch welche entschieden wird, in wiefern unsere Vorstellungen uns wahre Erkenntniss liefern.

Will man nun versuchen, die Begriffe des §. 26 unter diese vier Rubriken zu ordnen: so wird sich finden, dass zwei derselben ganz leer bleiben, nämlich Methodologie und Eidolologie. Denn jene Begriffe gehören sämmtlich theils zur Ontologie im engern Sinne, theils zur Synechologie, indem zur letztern alle Grössenbegriffe zu rechnen sind, wegen des innigen Zusammenhangs zwischen stetigen und discreten Grössen.

Erst durch *Kant*, und dessen Nachfolger, ist das Bedürfniss der Eidolologie fühlbar geworden; es regte sich bei seinem Erwachen mit einem Ungestüm, der zu Uebertreibungen veranlasste; als ob die Eidolologie (freilich unter andern Benennungen) an die Stelle der ganzen Metaphysik treten könnte, welches unmöglich ist.

Von dem Bedürfniss einer ächten Methodologie aber war

bisher kaum eine Spur vorhanden; wie es in dem revolutionären Zustande, in welchem die Philosophie nun bald ein halbes Jahrhundert zugebracht haben wird, nicht füglich anders sein konnte.

Verlangt nun der Leser über dies Alles sogleich eine vollständigere Auskunft, so steht es ihm natürlich frei, den §. 81, oder besser die fünfte Abtheilung dieses Buchs aufzuschlagen; und vielleicht wird es ihn nicht gereuen, dieselbe zu durchblättern, noch ehe er unserm langsamen Gange Schritt für Schritt weiter folgt.

Allein wir können es nicht übernehmen, deutlich und überzeugend die Gründe unserer Anordnung darzulegen, ohne Hülfe der Geschichte, welche hier um desto nöthiger ist, da sich in ihren Verwickelungen das heutige Zeitalter noch immer grossentheils befangen findet, und die jetzigen streitenden Vorurtheile den Beweis nur zu offenbar an den Tag legen, dass für Manche das Vergangene noch lange nicht vergangen ist.

Und die Anfänger, welche heutiges Tages den Einflüssen der mannigfaltigsten Systeme ausgesetzt sind, wissen meistens nichts von dem Ursprunge, dem Zusammenhange, der ersten Bedeutung der Behauptungen, die man ihnen einprägt. Eben so wenig wissen sie das Gewicht der wissenschaftlichen Bestimmungen zu schätzen, durch welche man andererseits dem Irrthum vorbeugt oder ihn widerlegt. Noch weniger sind sie im Stande, die Wahrheit, welche man ihnen mittheilen möchte, *genau* vestzuhalten; sondern durch Unachtsamkeit erzeugt sich daraus neuer Irrthum. Darum sind historische Vorbereitungen durchaus unentbehrlich; wobei jedoch der eigne Blick des Anfängers stets auf die *Erfahrung*, und auf die Fragen, welche sie selbst aufgiebt, muss geheftet bleiben; denn auf diese Fragen beziehen sich zuletzt alle Systeme.

DRITTES CAPITEL.

Veränderung der ältern Metaphysik durch *Kant*.

§. 32.

Hätte *Kant* nichts weiter geschrieben, als den einzigen Satz: „*hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeste mehr, als* „*hundert mögliche*", so würde man schon hieraus erkennen, dass

er ausserhalb des alten Vorurtheils stand, nach welchem die Möglichkeit mit ihrem Complemente zusammengefasst, das Wirkliche ausmachen sollte. Er konnte nun weder die Ontologie mit der alten Schule anfangen, noch die Theologie, die auf dem Superlativ der Realität erbaut war, mit ihr endigen; er war der Mann, die alte Metaphysik zu stürzen; denn er wusste, *dass das Mögliche den Begriff, das Wirkliche aber den Gegenstand und dessen Position bedeute.** Wie viel Mühe es koste, das entgegenstehende Vorurtheil auszurotten, muss er wohl erfahren haben: er bezeugt, dass die Illusion, in Verwechselung eines logischen Prädicats mit einem realen, beinahe alle Belehrung ausschlage.

Aber wenn *Kant* den wahren Begriff des Seins besass (und daran ist nach der vorstehenden Erklärung gar nicht zu zweifeln), wie hat er ihn gebraucht? Was hat er als seiend gesetzt? Darnach sucht man in seiner ganzen Lehre vergebens.** Sie hat keinen Ruhepunct ausser allenfalls in ihren Glaubensartikeln. Darum wurden diese der Schwerpunct, der sich allmälig immer tiefer niedersenkte; welches jedoch nicht ohne grosse Umkehrung der ganzen Lehre möglich war.

Dass *Kant* eine verführerische Leichtigkeit empfinden musste, die alte Lehre zu verflüchtigen, ist gewiss; dass er sich dieser Empfindung zu sehr hingegeben hat, muss man schon nach den Erfolgen, die wir erlebt haben, für wahrscheinlich halten.

§. 33.

Betrachtet man den Umriss seiner Vernunftkritik: so kann man einen Augenblick zweifelhaft bleiben: ist sie eine Psychologie? oder eine ganze Metaphysik? — Einerseits läuft sie am Faden der Vermögen fort, die zum Erkennen nöthig erachtet werden; Sinnlichkeit, Einbildungskraft, Verstand, Vernunft. Andererseits enthält sie der Reihe nach die vier Wissenschaften: Ontologie, Psychologie, Kosmologie, Theologie.

Da ihn der richtige Begriff des Seins dergestalt ausserhalb

* Kritik der reinen Vernunft, S. 627 der dritten Aufl. [Werke, Bd. II, S. 461]. Wem dieser Punct noch dunkel ist, der wolle die angeführte Stelle bei *Kant* im Zusammenhange nachlesen; nämlich den ganzen Abschnitt von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes.

** Es ist noch weit vom Besitze eines richtigen Gedankens bis zum Erwägen seines Werths, seiner Bedeutung, seiner Folgen in der Mitte anderer Begriffe. Vergl. Psychologie I, §. 35 gegen das Ende.

der Schule gestellt hatte, dass sie für ihn nur noch ein Object der Betrachtung blieb: so sah er in ihr ein psychologisches Phänomen. Aber er sah mit den Augen der empirischen Psychologie. Die damalige rationale Psychologie war kein Fernrohr, noch weniger ein Auge.

Die Sinnlichkeit ist das erste in der Reihe der Seelenvermögen. Die sinnlichen Gegenstände werden uns bekannt durch Empfindungen; aber die für uns höchst wichtige Anordnung dieser Gegenstände, dass sie Raum und Zeit theils einnehmen, theils zwischen sich leer lassen, findet man in keiner Empfindung, sobald man das Empfundene analysirt, und es in seine kleinsten Theile hinein zu verfolgen sucht. Keine farbige Stelle kann als ausgedehnt gesehen werden, wenn man ihr nicht eine andre gegenüberstellt, die, wenn sie ausser ihr liegt, entweder schon von ihr unterschieden ist, oder doch zum Behuf der Analyse unterschieden werden sollte. Kein Ton, kein Geruch oder Geschmack, enthält eine Succession, wenn man dasjenige trennt, was nach einander empfunden wird; fragt man sich: was habe ich empfunden? so ist es Ton, Farbe, Geruch, Geschmack; aber niemals ein Aussereinander oder Nacheinander. Die letztern Bestimmungen sind Gegensätze; aber der Gegensatz liegt in keinem der entgegenstehenden Glieder, wiefern nämlich ein solches Glied blosse Empfindung ist. —

Diesen Gedanken (zwar nicht deutlich ausgesprochen und mit grossen Irrthümern amalgamirt) liess *Kant* einwirken auf die alte Ontologie. Sogleich traten Raum und Zeit, die Bestimmungen des Simultanen und Successiven, welche ziemlich weit nach hinten, unter den relativen Prädicaten (§. 14 und 26) ihren Platz gehabt hatten, hervor, an die Spitze der ganzen Reihe. Sie erschienen nun als ein Zusatz zur Empfindung, der, da er in ihr nicht gegeben werde, also nicht mit ihr von aussen komme, doch aber unleugbar vorhanden sei, nothwendig unabhängig von ihr, und von allen ihren äussern Bedingungen sein müsse. Kam er nun nicht von aussen, so musste er ja wohl liegen im Innern! Die Sinnlichkeit musste gewisse besondere Formen der Auffassung in sich tragen, nach denen Alles, was empfunden werden sollte, sich fügen und schicken mochte, wenn man schon nicht begriff, *wie* es dazu kommen könne?

Die grosse Frage: *wie entstehen für uns Gegenstände?* war

nun erhoben; die alte Voraussetzung, die Dinge seien da, und liessen sich durch die ontologischen Prädicate erkennen, war für einen consequenten Denker auf immer in ihrer Ruhe gestört. Früher nahm man Begriffe sowohl als Dinge, wie man sie eben fand; jetzt waren die einen und die andern für uns, in uns, durch uns.

§. 34.

Das Idealistische dieser Lehre, was dem Zeitalter paradox klang, würde *Leibnitz* am ersten annehmlich gefunden haben. Da nach der prästabilirten Harmonie die Seele alle Vorstellungen aus innerem Triebe erzeugt: so versteht sich, dass sie auch die räumlichen und zeitlichen Formen derselben nicht von aussen her aufnimmt; der Unterschied liegt nur darin, dass *Kant* noch eine sinnliche Receptivität für Empfindungen übrig liess; ohne doch über die alte Frage vom Eintreten des Gegebenen in die Seele irgend eine Art von Aufschluss vorzutragen.

Leibnitz's Unzufriedenheit hiemit würde aber sogleich in nicht geringen Schrecken verwandelt sein, wenn er nun seinerseits bemerkt hätte, dass er die *Körperwelt*, die nach ihm das zweite Glied in der Harmonie sein sollte, auch nicht gegen den geringsten Angriff vertheidigen konnte. Die Vorstellungen, durch welche wir von ihr zu wissen glauben, konnten als bloss innere Zustände dafür gar kein Zeugniss ablegen; wenn nicht die Wissenschaft den Zusatz machte: *erst müssen sie da sein, ehe wir von ihnen Vorstellungen haben können.* Diesen Zusatz hatte aber *Leibnitz* entweder ganz aufgehoben; oder er musste ihn aus der Theologie herholen. Ehe er sich dazu entschlossen hätte, würde ihm wohl das Bedenken wieder eingefallen sein, ob nicht die Körper blosse Phänomene, und bloss die Monaden real seien? Dies Bedenken nämlich wandelte ihn schon an, als er die Zusammensetzung der Körper aus Monaden erklären wollte, und mit den geometrischen Schwierigkeiten des Continuum nicht wusste fertig zu werden.* Damals ersann er ein *vinculum substantiale* für die Monaden; eine ganz unhaltbare Erfindung, wie sich in der Folge deutlich genug zeigen wird.

§. 35.

Simultanes und Successives waren aus der Reihe der ontologischen Begriffe so weit hervorgetreten, dass sie als Formen

* *Leibnitii op. Tom. II, pag.* 294, 320.

der Sinnlichkeit eine eigne Klasse für sich bildeten. Was wurde nun aus den übrigen Begriffen?

Sie schrumpften zusammen in eine Kategorientafel.

Aristoteles hatte von Kategorien geredet, ohne besondere metaphysische Absicht; er wollte einige vorgefundene Erfahrungsbegriffe entwickeln, und stellte sie zusammen, ohne auf genaue Ordnung und auf Geschlossenheit eines Ganzen Anspruch zu machen.

Kant hatte der Sinnlichkeit ihre Formen angewiesen; die Reihe kam nun an den Verstand. Das Vorurtheil von Seelenvermögen, deren jedes gewisse bestimmte Formen in die Erfahrung hineintrage, war einmal da. „*Weil es sowohl reine als empirische Anschauungen giebt, so könnte auch wohl ein Unterschied zwischen reinem und empirischem Denken sein.*" *

Nun war aus den verschiedenartigsten Materialien eine Tafel der *logischen Functionen* des Verstandes im *Urtheilen* zusammengekommen. Wir wollen deren Quellen kurz angeben.

In den Urtheilen entspringt, ihrem Wesen nach, der Begriff der *Verneinung.*** Folglich auch dessen Gegentheil, der Begriff der *Bejahung.* Ferner entsteht aus den *Versetzungen* solcher Glieder, die eine Reihe gebildet hatten, der Begriff des *Vielen;* und nachdem das Viele wegen seiner Aehnlichkeiten zu einem allgemeinen Begriffe durch Verschmelzung sich zu bilden angefangen hat, alsdann auch durch Verknüpfung der allgemeinen Vorstellung mit dem gegebenen Einzelnen, der Begriff der Zahl.*** Weiter giebt die Zusammensetzung mehrerer Urtheile, deren eins zum andern in das Verhältniss des Subjects zum Prädicate tritt, Gelegenheit zu *hypothetischen Sprachformen in Sätzen;* aus deren weiterer Ausbildung unter gewissen Umständen sich die *disjunctive Sprachform* erzeugt. † Endlich enthüllt die Erfahrung einen Charakter der *Zufälligkeit,* — oder vielmehr, sie *erscheint* unter einem solchen, nachdem die Merkmale der Dinge sich ihren Aehnlichkeiten gemäss verschmelzend in Reihen geordnet haben. ††

Dies Mancherlei, das von ganz verschiedenen Orten her

* Kant's Kritik der reinen Vernunft, S. 79. [Werke Bd. II, S. 92.]

** Psychologie II, S. 188. [Bd. VI, S. 170.]

*** Ebendaselbst, S. 160, 184, 200. [S. 161, 167, 180.]

† Einleitung in die Philosophie, §. 60.

†† Psychologie II, S. 300, 389. [Bd. VI, S. 263, 336.]

muss zusammengesucht werden, wenn man seinen Ursprung wissen will: hatte sich *empirisch* in den üblichen Formen der Urtheile und Sätze dargeboten. „*Wenn wir vom Inhalte der Urtheile abstrahiren, — so finden wir* (dies sind Kant's eigne Worte),* *dass die Function des Denkens unter vier Titel mit drei Momenten könne gebracht werden.*“ Die ganze Deduction Kant's liegt in den Worten: *so finden wir!* Ein schlechtes Fundament für eine Lehre, welche das Vermögen des Verstandes ausmessen wollte!

Gesetzt aber, die bekannte Tafel der Urtheilsformen hätte wirklich, was sie nicht hat, wesentlichen innern Zusammenhang: so musste nun noch ein Sprung gemacht werden, wenn Urtheilsformen der leeren Logik sich in metaphysische Erkenntnissbegriffe verwandeln sollten.

§. 36.

Wir wollen annehmen, der Sprung sei geschehen; und uns die Freiheit nehmen, die kantischen Kategorien, wie sie eben sind, in eine andre Ordnung zu stellen.

Qualität:	Realität,
	Negation,
	Limitation.
Quantität:	Einheit,
	Vielheit,
	Allheit.
Modalität:	Möglichkeit,
	Wirklichkeit,
	Nothwendigkeit.
Relation:	Substanz und Accidens,
	Ursach und Wirkung,
	Wechselwirkung.

Es ist nämlich klar, dass man erst ein Ja und Nein haben muss, ehe man ein Mehr und Minder finden kann. Ferner, das Mehr und Minder ist nöthig, wenn die Möglichkeit wachsen oder steigen soll zur Wirklichkeit, und weiter fort zur Nothwendigkeit. Und endlich sind die Accidenzen das Mögliche

* Kritik der reinen Vernunft, S. 95. [Werke, Bd. II, S. 103.] Es wird vorausgesetzt, dass der Leser diese Stelle aufschlage, oder im Gedächtniss habe; und überhaupt ein gründliches Studium der kantischen Kritiken mitbringe, oder wenigstens sich angelegen sein lasse.

in der Substanz, und werden wirklich, ja nothwendig durch die Kraft. Daraus erhellet der Grund unserer Anordnung.

So gestellt, hat die Tafel nun wenigstens Anfang, Mittel und Ende; bei ihrer frühern Stellung hatte sie gar kein Hinten und Vorn. Die Möglichkeit lag fast unten am Boden; während die alte Metaphysik, beginnend vom *Unmöglichen*, und endigend mit dem *nothwendigen* Wesen, wenigstens einen kräftigen Gegensatz erreicht hatte.

§. 37.

Jetzt dringen sich zwei Fragen auf. Die erste: bedeuten jene Begriffe in dem Zusammenhange, worin wir sie hier erblicken, nun *mehr* als zuvor? — Die zweite: bedeuten sie nun *weniger* als zuvor?

In Ansehung der ersten Frage müssen wir es recht ernstlich bedauern, dass *Kant*, der doch den wahren Begriff des Sein unstreitig besass (§. 32), diesen nicht anwendete, um einen der schlimmsten Flecken aus der alten Metaphysik wegzuschaffen. Wir wissen, dass sie die Dinge aus Realitäten und Negationen zusammensetzte, als ob beide zur Qualität derselben gehörten, und die Negationen insbesondere das innere *Uebel* derselben bestimmten. Nun ist aber klar, dass eine Negation nicht *sein* kann. *Kant*, der wohl wusste, dass der Begriff des Sein eine absolute Position erfordert, konnte leicht bemerken, dass man kein *Non-A* absolut setzen kann, da es sich nur unter Voraussetzung des *A* denken lässt. Die Negationen sind bloss *in der Vorstellung* dessen vorhanden, der in dem Gegenstande etwas sucht, was er nicht findet; der Mangel *selbst* ist Nichts! Da nun die so oft an Andern gerügte Verwechselung des Denkens und Erkennens hier klar am Tage liegt: so hätte erstlich die Negation, und zweitens, weil der Gegensatz fehlt, auch die Realität aus der Zahl der *Qualitäten* längst sollen weggestrichen werden. Das Wort *Realität* passt gar nicht dazu, die positiven Bestimmungen dessen, *was* ein Ding sei, anzuzeigen; eben darum, *weil es gar kein Was, sondern nur das Sein bezeichnet.* Qualität und Realität sind nicht Begriffe, die man einen dem andern *unterordnen* könnte, sondern sie müssen *verbunden* werden, um zusammengenommen anzuzeigen, sowohl *Was*, als *Dass* ein Ding sei. — Die Limitation ist ein Lückenbüsser, der von selbst wegfällt, wenn einmal die gesuchte Symmetrie gestört ist.

§. 38.

Von den übrigen Kategorien wird schwerlich Jemand glauben, dass sie durch Kant's Anknüpfung an die, ihnen gar nicht wesentlich zugehörigen, logischen Urtheilsformen an metaphysischem Gewichte etwas gewonnen hätten. Das war auch gar nicht Kant's Absicht. Im Gegentheil, sie sollten verlieren; indem sie, statt zur Erkenntniss der Dinge an sich zu dienen, nun auf Erscheinungen beschränkt wurden.

In der That hätten sie verloren, wenn sie nichts anderes ausdrückten, als die Natur des urtheilenden Verstandes. Die vermeinte Erkenntniss der Welt wäre alsdann den wirklichen Dingen nicht ähnlicher, als der Klang einer Glocke dem Hammer ähnlich ist, der daran schlägt.

Dann aber dürfte man wenigstens einen hellen Klang erwarten. Ohne Gleichniss: wenn der Verstand unserer Erfahrung *seine* Form gäbe, so müsste diese Form wenigstens mit sich selbst übereinstimmen. Seinen eigenen Begriffen ungestört hingegeben, würde der Verstand sich selbst durchgängig verstehen; und da er nach Kant's Behauptung in den Dingen nichts anderes finden kann, als was er selbst hineinlegte, sollte er sich auch in keiner Betrachtung dieser Dinge dergestalt verwickeln und verstricken können, dass er bei gehöriger Aufmerksamkeit sich nicht sicher und leicht wieder zurecht fände. Sein Wissen hätte freilich keine eigentliche Wahrheit; aber desto mehr Klarheit. Es beträfe zwar nur Erscheinungen; allein die Illusion in diesen Erscheinungen müsste vollständig sein, und nicht durch sich selbst wieder aufgehoben werden.

Gerade dieses aber, dass der menschliche Verstand an den Dingen irre wird, und dass die besten Denker in unauflöslich scheinende Misshelligkeiten gerathen, bezeugt die Metaphysik *als historische Thatsache.*

Gesetzt auch, es hätte Jemand von Allem, was über die Widersprüche in den Formen der Erfahrung anderwärts* nachgewiesen, gar Nichts begriffen; er wüsste auch Nichts von dem psychologischen Ursprunge dieser Widersprüche,** welche in der natürlichen Entstehungsgeschichte unserer Erfahrungskennt-

* Einleitung in die Philosophie, der ganze vierte Abschnitt; und Psychologie I, §. 27 und 33.

** Psychologie II, §. 132—145.

nisse ganz unvermeidlich gegründet sind: so müsste er dennoch bei nur oberflächlicher Betrachtung der metaphysischen Systeme, ja selbst im Gefühle jener Dunkelheiten, in welche Kant's Darstellung der synthetischen Grundsätze sich verliert, nothwendig einräumen, dass hierin kein sich selbst überlassener, auf seinen eigenen Wegen wandelnder, sich selbst in allen Gegenständen spiegelnder Verstand, sondern nur Verwirrung wie durch eine fremde, unbekannte Gewalt zu spüren ist.

Man erinnere sich nun an jenes *unreife* Seiende, der Dinge, die erst im Begriff sind zu entstehen; an jenen Satz, die Existenz der zufälligen Dinge sei nur ein *modus* (§. 9); man nehme hinzu *das Sein der Accidenzen*, welches den Substanzen inwohnt, ohne deren Sein zu vermehren (§. 11); an die äussern Kräfte, welche verworfen wurden, weil die Monaden keine Fenster haben, durch die etwas hineinsteigen kann (§. 12 und 23); man übe sich, um einzudringen in den Geist der tiefdenkenden Männer, denen die prästabilirte Harmonie, mit allen ihren offenbaren Schwierigkeiten, lieber war als der anscheinend so bequeme und natürliche physische Einfluss: so wird man allmälig gewahr werden, dass die alte Metaphysik, obgleich sie es nicht deutlich ausspricht, dennoch Wurzeln *in dem Boden der Erfahrung* hat, die man durch keine vermeintlichen Formen des Verstandes erreichen, noch weniger aber hinwegschaffen kann.

Dinge mit beständigen und veränderlichen Merkmalen sind uns *gegeben*; wir haben sie nicht erfunden! Die Beobachtung dieser Dinge hängt nicht im mindesten zusammen mit dem Bau der Sprachform in kategorischen und disjunctiven Sätzen. Sie wird auch nicht im mindesten klärer durch den Satz: *bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz;* denn dieser Satz verhüllt bloss den Fragepunct, wie die Erscheinungen sich als Accidenzen in und an der Substanz darstellen können; das heisst, als *vorübergehende* Bestimmungen dessen, *was* das *Beharrende* ist, oder als *zufällige* Eigenheiten des *Wesens.*

Wir können uns hier noch nicht auf die gänzliche Entstellung des Problems durch Einmischung eines vorgeblichen Bedürfnisses, die *Zeit* darzustellen, einlassen. Die Inhärenz dessen, was im Grunde fremdartig ist, und folglich stets *fremd* bleiben sollte, — oder umgekehrt; die Leichtigkeit, ein Accidens zu verlieren, welches doch ein inwohnendes Sein hatte,

nnd deshalb der Substanz *eigen* sein und bleiben sollte; dies Angehören und auch Nicht-Angehören des Nämlichen für das Nämliche bildet das Problem; welches der Verstand sich selbst nimmermehr aufgeben konnte, während hingegen die Erfahrung es aufgiebt, und die Metaphysik es anzunehmen genöthigt ist.

Die alte Metaphysik hat dieses Problem nicht vollständig erkannt; vielweniger es gehörig behandelt. Aber die kantische Kritik, weit entfernt, sie daran zu erinnern und ihr das Geschäft zu erleichtern, hat vielmehr sie vollends davon abgelenkt, und selbst die Vorbereitungen, welche schon gemacht waren, wieder in Vergessenheit gebracht.

Das eigentliche metaphysische Wissen ist durch *Kant* nicht von der Stelle gekommen; die Fragen darnach sind auch nicht aufgehoben, nicht beseitigt worden; sie stehn noch, wie sie gestanden haben, und warten auf Antwort.

§. 39.

Da *Kant* zwar den wahren Begriff des Sein, nicht aber die wahren Begriffe der Substanz und Kraft besass, vielweniger deren Ursprung richtig erkannt hatte; überdies durch sehr unvollständige und unzulängliche Bemerkungen über Raum und Zeit zu einem halben Idealismus verleitet war, den erst *Fichte* der Consequenz gemäss ergänzte: so konnte er weder in dem, was als Geist, noch in dem, was als Körper erscheint, die Substanz erkennen; und dies ist die Ursache, warum der wahre Begriff des Sein für ihn unbrauchbar blieb.

Kaum aber hätte die Schwäche und Künstelei seiner Lehre von den Kategorien, und von den Grundsätzen des Verstandes, den eben so ruhigen und aufrichtigen, als kräftigen und reifen Denker täuschen können: wenn nicht zwei scheinbare Vortheile sich ihm dargeboten hätten, die seiner Lehre ganz eigenthümlich angehören. Der eine betrifft die Materie; der andre die Freiheit des Willens.

Alle Schwierigkeit des Begriffs der Materie liegt darin, dass sie ein räumliches Reales sein soll. Als real muss sie aus Monaden bestehn; als räumlich soll sie ein Continuum sein; diese beiden Forderungen sind schlechterdings unvereinbar. *Kant* opferte die erste; und er konnte dieses leicht, da nach seiner Meinung die Substantialität der Materie nur eine Form des Denkens war. Der Gewinn dieser Ansicht schien sehr gross;

denn jetzt stand nichts im Wege; man konnte sich ohne Rückhalt und nähere Bestimmung der Geometrie und der mathematischen Physik in die Arme werfen. Wie sollte Jemand, der Mathematik zu schätzen weiss, darüber nicht höchlich erfreut sein? Wo, im ganzen gelehrten Universum, findet man bessere Gesellschaft, als bei den Mathematikern? Und doch war der Gewinn nichts als Täuschung; Kant's Naturlehre ist von Anfang bis zu Ende falsch *.

Noch glänzender *schien* — und eben so nichtig *war* der zweite Vortheil. Da die Kategorien der Sinnenwelt angehörten, worin der Verstand seine Herrschaft übt: so liess sich wohl zum Versuch eine intelligible Welt annehmen, worin das wahre Reale, ohne sich uns zu erkennen geben zu wollen, seinen Sitz habe. Hiemit war nun zwar zunächst ein völlig problematischer Gedanke gewonnen; aber selbst der an sich ganz leere Raum zu möglichen Gedanken schien höchst willkommen. Man konnte sich nun eine Welt aussinnen, worin die Bilder, die von ästhetischen Urtheilen gezeichnet werden, Realität besässen. Die Beurtheilung des Willens, auf welcher die Moral beruht, war ohnehin nicht entwickelt; man kannte nicht die *einzelnen, bestimmten* Urtheile, aus denen im Lauf des Lebens das Gefühl des *Sollens* hervorgeht. *Kant* besass dieses Gefühl in vorzüglicher Stärke; aber er gab ihm eine doppelt falsche Auslegung, als er es durch den kategorischen Imperativ auszusprechen, und durch die Freiheitslehre zu bekräftigen suchte **. Das Zeitalter war durch mancherlei Ursachen ungewöhnlich aufgeregt; es ergriff und verarbeitete den Irrthum. Die Gewalt der Illusionen, welche das neue System hervorbrachte, ist um desto begreiflicher, wenn man die Nachlässigkeit kennt, womit damals, als es hervortrat, die schwierigern Puncte der ältern Metaphysik pflegten behandelt zu werden. Der Idealismus der prästabilirten Harmonie war fast vergessen; darum schien der kantische Idealismus unerhört neu und kühn!

Das Vacuum, was *Kant* hervorgebracht hatte, wurde vollends sichtbar, als *Fichte* die noch stehn gebliebenen *Dinge an sich* vertrieb; in dies Vacuum drang nun mit Gewalt eine neu geschmückte, eigentlich alte Lehre, die um desto dreister vom

* Man vergleiche die letzte Abtheilung dieses Buchs.

** Man vergleiche das erste Capitel des fünften Abschnitts dieses Buchs.

Sein redet, je weniger sie den wahren Begriff desselben besitzt, — der Spinozismus.

Erste Anmerkung.

Das Vorstehende enthält zwar in der That Alles, was im gegenwärtigen Zusammenhange über Kant's Lehre zu sagen nöthig ist; und wie zur Universalgeschichte keine Biographien gehören, so passt zu unserer ganz allgemeinen Betrachtung der Metaphysik als einer historischen Thatsache, deren Bestandtheile in mehrern Systemen zerstreut liegen, doch keinesweges die Beschreibung des eigenthümlichen Lebens der *einzelnen* Systeme. Allein die Kürze dieses Capitels möchte dem Ruhme der kritischen Philosophie wenig angemessen, und in der Darstellung leicht das Hinterste nach vorn gewendet erscheinen, welches Letztere wir ganz besonders vermeiden müssen. Daher mögen hier, um dem Leser mehr Anknüpfungspuncte darzubieten, noch einige kurze Betrachtungen Platz finden, die jedoch vielleicht erst mit Hülfe des Folgenden ganz verständlich sein werden.

Gehn wir in die Lehre Kant's hinein, wie sie in seinen vier Hauptwerken (den drei Kritiken und den Anfangsgründen der Naturwissenschaft) vor uns liegt: so finden wir wenigstens *acht* verschiedene Parthien, in welche sie kann zerlegt werden, weil sie aus ihnen sichtbar durch Zusammenfügung entstanden ist. Diese acht Theile sind: die *Kategorienlehre;* die Voraussetzung der *Seelenvermögen;* die Unterscheidung zwischen *Formen der Erfahrung und deren Materie;* der Begriff des *Sein;* der Begriff des *Sollen;* die Untersuchungen des *Schönen*, des *Zweckmässigen,* und der *Körperwelt.* Von diesen sind die drei letzten offenbare Nachträge, und Ergänzungen; deren Vorbild in dem schon vorher vest bestimmten Hauptwerke gegeben war. Von den fünf ersten aber wird der Anfänger nicht so leicht bemerken, wie er darin das Frühere vom Späteren unterscheiden solle. Dem Anscheine nach liegt die alte, völlig unkritische Psychologie, die Voraussetzung vieler Seelenvermögen, der ganzen Arbeit zum Grunde; und da *Kant* selbst dieser Voraussetzung sich absichtlich als seines Fundaments überall bedient hat, so darf man sich nicht wundern, wenn einerseits in neuern Darstellungen geradezu die empirische Anthropologie als der An-

ker des Heils für den Kantianismus bezeichnet wird, andererseits aber mit den Untersuchungen über die Mechanik des Geistes Alles gefährdet scheint, was diese Lehre Wahres und Ansprechendes besitzt. Allein die alte Meinung von den Seelenvermögen hat dennoch mehr negativ als positiv auf Kant's Lehre gewirkt; indem sie ihm viele Fragen völlig verdunkelte, und eine unrichtige Architektonik dadurch veranlasste, dass ein systematisches Ganzes fertig zu werden schien, indem alle Seelenvermögen nach der Reihe untersucht wurden. Von den vorerwähnten acht Theilen aber ist nur einer durch die Analogie mit der alten Psychologie verdorben worden; nämlich der letzte, die Lehre von der Materie. Denn nachdem einmal eine Menge von Grundvermögen zusammen den Geist ausmachten: warum sollten nicht zwei entgegengesetzte Grundkräfte, in ihrer Vereinigung, die Materie ergeben? Die übrigen Theile, so sehr sie auch in der Vernunftkritik mit den Seelenvermögen verwebt scheinen, sind dennoch im Wesentlichen ihrer Fehler und Vorzüge davon unabhängig. Die alte Psychologie war längst vorhanden, ehe an die Künstelei der Kategorien gedacht wurde; welche letztere den ältern Metaphysikern keinesweges Bedürfniss war. Als *Kant* die Formen der Erfahrung in unserm eignen Geiste aufsuchte, da missrieth ihm derjenige Theil der psychologischen Untersuchung, welcher den Ursprung unserer Erkenntniss betrifft; und das war natürlich; aus doppeltem Grunde, erstlich weil die Mechanik des Geistes fehlte, und zweitens, weil die Begriffe selbst, deren Ursprung in Frage kam, nicht metaphysisch richtig bestimmt waren. Nirgends aber war Veranlassung, in *logischen* Urtheilsformen einen Leitfaden zu einer durchaus *nicht* logischen Untersuchung zu sehen; sondern dies ist ein ganz einzeln stehender Missgriff, dergleichen in Verlegenheiten, wo sich die rechte Hülfe nicht sogleich darbietet, wohl zu begegnen pflegt. Setzt man nun das verunglückte Product dieses Versuchs bei Seite: so bleibt alsdann noch von der Frage nach den Formen des Erkenntnissvermögens ein sehr achtungswerther, ja unentbehrlicher Theil übrig, nämlich die Unterscheidung zwischen Form und Materie der Erfahrung überhaupt. Es war sehr nothwendig darauf zu achten, dass Raum und Zeit sowohl, als die Begriffe von Substanz und Ursache, Bestimmungen der Erfahrungsgegenstände ausmachen, welche im unmittelbar Gegebenen, nämlich in der Em-

pfindung, also in der Materie der Erfahrung, noch keineswegcs liegen. Sind denn jene Bestimmungen auch wirklich gegeben? Haben denn auch die metaphysischen Fragen, welche sich darauf beziehen, überhaupt einen Gegenstand? Oder sind es leere Hirngespinnste? — Das war die erste vorläufige Ueberlegung, ohne welche weder an Metaphysik noch an Psychologie zu denken ist. Hieran mit Nachdruck erinnert zu haben, ist eins der wichtigsten Verdienste Kant's; denn die Veranlassung, welche *Hume* dazu darbot, war zu mangelhaft, um hiebei in Vergleich zu kommen.

Allein Alles dieses trifft noch nicht die erste wahre Grundlage, welche in Kant's Geiste schon vorhanden sein musste, ehe er an die Betrachtung der humeschen Frage ernstlich denken, und dazu Seelenvermögen und Kategorien in Bewegung setzen konnte. Das wahrhaft Erste erkennt man nur dann, wenn man den Plan der Vernunftkritik von hinten her nach vorn hin verfolgt; und dabei den Endzweck, welchen schon der Titel ankündigt, vest im Auge behält. Kant's Werk war darauf angelegt, eine *Kritik* zu werden; nicht aber ein *System!* Die Kritik sollte treffen auf die *zu jener Zeit* noch in den Schulen gangbare, wiewohl von der Welt nur wenig beachtete Metaphysik.* Alle Kritik aber, und so auch die kantische, strebt, eine *Reform* zu bewirken. Diese Reform hätte sollen in der damaligen Schule erfolgen. Sie erfolgte aber nicht; denn die *Kraft der Schule* war erloschen. Darum stand nun Kant's Lehre

* Weder Kant noch die ihm gegenüber stehende Schule waren vertraut mit den Forschungen der Alten. Einen der kürzesten Beweise dafür giebt folgende Stelle der Vernunftkritik, S. 645 [Werke Bd. II, S. 473]: „Die Philosophen des Alterthums sehen *alle Form* der Natur als *zufällig*, die Materie aber als ursprünglich und *nothwendig* an." Diese Aussage passt weder auf Heraklit noch auf Parmenides, weder auf Platon noch auf Aristoteles. Wenn Leukipp und Demokrit, wenn Empedokles, Anaxagoras, und andere, die Form als zufällig ansahen, so folgt darum noch gar nicht (worauf es in jener Stelle bei Kant eigentlich ankommt), dass sie die Materie für nothwendig hielten. Genug, wenn dieselbe ursprünglich vorhanden war. Und mehr als dies wird schwerlich durch irgend ein historisches Zeugniss zu beweisen sein. Jene Stelle würde der Gegenstand eines lauten Tadels geworden seyn, wenn die Zeitgenossen Kant's die Alten besser als er gekannt hätten. Von *Buhle* und *Tennemann* wollen wir nicht reden; ihre Befangenheit wird bald vergessen sein; sie beginnt schon, einer andern Platz zu machen.

allein, und bekam die Gestalt eines Systems, wider ihre wahre Natur. Dieser falschen Ansicht müssen wir entsagen; wir müssen wiederum *Kant* als Kritiker ins Auge fassen, und nachsehn, welchen Punct der alten Metaphysik er treffen wollte. Nicht das wollte er leisten, was eigentlich die innere Aufgabe der Metaphysik ausmacht, nämlich zu erklären, was Geist und was Materie sei. *Diese* Fragen hat er nur mit Nothbehelfen zugedeckt. Aber oft genug wiederholt er: die Endabsicht aller Metaphysik gehe auf die Gegenstände des Glaubens; jedoch könne sie diesen niemals in ein Wissen verwandeln. Das vermeinte Wissen, welches durch die Kritik sollte fortgeschafft werden, an welchem Puncte war es denn eigentlich bevestigt? Und wo lagen die Grundirrthümer — nicht etwa des Glaubens, sondern der, für den Glauben in der That sehr gleichgültigen Metaphysik, welche man demselben als eine unnöthige und untaugliche Stütze aufgedrungen hatte? —

Wir haben darauf schon oben geantwortet; und diesen Hauptpunct absichtlich in den Vordergrund gestellt. Jetzt wollen wir mit Rücksicht auf das folgende Capitel daran nochmals erinnern. *Dass die Existenz eines Wesens in der Essenz desselben liegen oder auch nicht liegen könne*, diese falsche Meinung, welche dem wahren Begriffe des *Sein* geradezu widerstreitet, und zu welcher dennoch sowohl die ältere Metaphysik, als auch Spinoza gleich in der ersten Zeile seiner Ethik sich bekannte: dieser Irrthum war es, wovon *Kant* längst vorher frei sein musste, ehe er an eine Vernunftkritik auch nur denken konnte. Nicht seine Psychologie hatte ihn hierüber besser belehrt als seine Vorgänger; nicht seine Kategorien und Ideen, nicht irgend ein anderer Theil der Philosophie war ihm hier zu Hülfe gekommen; sondern ein ursprünglich richtiger Blick hatte ihn gehütet, sich die Vorurtheile der Schule aufdringen zu lassen. Aber nun suchte er nach Hülfsmitteln der Darstellung; und hier entstanden mancherlei Gedankenverbindungen, die nicht alle frei blieben von Fehlern. Falsche Metaphysik, auf welche die Wissenschaft in ihrem regelmässigen Gange gar nicht stossen kann, an welcher sie vielmehr vorüber geführt wird, ohne es nur zu merken, — erschien ihm wie eine falsche Neigung der Vernunft selbst. Darum schrieb er nunmehr eine *Kritik der Vernunft*, die nur *Kritik der Metaphysik* hätte heissen sollen.

Eng verbunden aber mit dem richtigen Begriffe des *Sein* war

in Kant's Geiste von Anfang an das Bestreben, den Begriff des *Sollen* richtig aufzufassen. Er war nahe daran, die gänzliche Unabhängigkeit beider Begriffe zu erkennen. Theoretische und praktische Vernunft erscheinen meistens bei ihm wie zwei verschiedene Potenzen, deren möglichen, ja fast drohenden Streit man suchen müsse beizulegen.

Natur und *Freiheit* setzt er oft genug einander so entgegen, — oder um richtiger zu sprechen: er setzt sie *so aus einander*, wie in der That das theoretische Wissen und die ästhetische Beurtheilung müssen auseinander gesetzt werden. Und was noch besser ist, was für Manche noch schwerer sein würde: sein drittes Hauptstück des zweiten Buchs der Dialektik, welches *vom Ideal der reinen Vernunft* handelt, ist der wissenschaftlichen Abstraction, in welcher die Einmischung der Freiheitsbegriffe (das heisst, der ästhetischen Betrachtungsart) muss vermieden werden, fast gänzlich treu geblieben. Dies Verdienst lernt man erst schätzen, wenn man es mit der Ungründlichkeit vergleicht, die in der spätern Zeit fast zur Gewohnheit geworden ist.

Aus der Menschenkenntniss Kant's ging für ihn mitten in den metaphysischen Betrachtungen der grosse Gewinn hervor, dass er dieselben in Ansehung ihres Werths für die menschliche Gesellschaft nicht überschätzte. Er wusste, dass der allgemein vorhandene und nothwendige religiöse Glaube nicht von denjenigen metaphysischen Begriffen und Sätzen getragen, und auch nicht merklich gefährdet werden kann, wodurch die Schulen sich das Ansehn geben, denselben zu stützen oder zu verbessern. Was wir heutiges Tages fortwährend erleben, — nämlich dass Theologen und Prediger, die in Ansehung ihrer philosophischen Meinungen von einander weit abweichen, doch in gleichem Maasse zur Erbauung ihrer Zuhörer lehren und wirken können, — das ergiebt sich als ganz natürlich aus der Lehre Kant's, nach welcher die Philosophie keinen andern Einfluss auf die Theologie verlangt, als nur dieselbe von der moralischen Seite zu beobachten und im Nothfalle zu reinigen. Wie gross auch die Verschiedenheit religiöser Ansichten sein und wie lebhaft sie sich manchmal äussern mag: die Grundlage wird immer das moralische Bedürfniss bleiben, welches allen fernern Lehren und Meinungen den Boden bereitet. Der moralische Mensch setzt mit *Kant* voraus, dass in der Welt das Gute die Oberhand habe. Und soweit nicht irgend ein, dem

Idealismus verwandter, Irrthum es verhindert, geht jene Voraussetzung sogleich über in Dankbarkeit für den Schöpfer unseres vernünftigen Daseins; wenn auch nicht sogleich eine Meinung über den Ursprung der Kalkerde, Phosphorsäure, und andrer Bestandtheile des Leibes, damit verbunden ist; am wenigsten aber in Hinsicht derselben an irgend eine Art von Metamorphose der Gottheit gedacht wird, die leicht an Transsubstantiation erinnern möchte, obgleich sie den spinozistischen Ansichten näher verwandt ist. Dinge des Glaubens den unnützen Streitigkeiten zu entziehen, war ohne Zweifel eine Hauptabsicht *Kant's*. Er würde sie besser erreicht haben, wenn nicht die jacobische Schule ihm entgegen gewesen wäre. Sie vertrug es nicht, dass er diejenigen Gefühle, worin sie vertieft ist, zu Gegenständen der Reflexion machte; übrigens bestätigt sie seine Ansicht factisch, ohne es zu wollen. Wenn man ihr den Vorwurf machen kann, dass sie in ihrem absoluten Glauben zu wenig Kenntniss von der Erfahrung nimmt, und den Theismus gern dergestalt reinigen möchte, als gäbe es kein Gemeines, kein Uebel, kein Böses in der Welt: so scheint sich eben so auch *Kant* zuweilen seines moralischen Glaubensgrundes so zu erfreuen, und sich über die teleologische Naturbetrachtung so sehr zu erheben, als ob er von dem radicalen Bösen, welches seine Lehre verunstaltet, noch gar keine Ahnung hätte, und sich späterhin desto nothwendiger darin ergeben müsse. Die andere Klippe der Religionslehre, — nämlich die Gefahr, das Gemeine und das Böse der Gottheit zu nahe zu rücken, welcher Gefahr der Pantheismus nicht entgehen kann, hat *Kant* jederzeit vermieden; indem er darauf dringt, dass die Gottheit als ausserweltlich müsse vorgestellt werden. Hätte er vorausgesehen, in welche Verlegenheit man sich späterhin durch die Behauptung stürzen würde, die Gottheit sei selbst die moralische Weltordnung: so würde er wohl auch in der ersten Hinsicht besser gesorgt, und sich ernstlicher bemüht haben, die nicht bloss moralischen, sondern ganz allgemein ästhetischen Auffassungen der Dinge in der Welt mit seiner Religionslehre auf solche Weise in Verbindung zu setzen, wie es dem Menschen durch die eben so wohlthätige als natürliche Teleologie nahe gelegt, und im Laufe der Erfahrung Bedürfniss wird.

Es ist zwar keinesweges hier der Ort, wegen der Geringschätzung, womit *Kant* so häufig der Teleologie erwähnt, wi-

der ihn zu streiten; vielmehr kann man ihm einräumen, was er eigentlich will, nämlich, dass sie für sich allein dem Menschen in seiner beschränkten Stellung keine vesten und bestimmten Resultate liefert, und dass, wenn sie etwas leisten soll, der moralisch-religiöse Glaube schon im voraus da sein muss. Noch weniger gehört hieher die *Zweckmässigkeit ohne Zweck*, wodurch *Kant*, (der Leser würde es nicht errathen, wenn er es nicht schon wüsste,) die *Schönheit* erklären wollte; — eine offenbar spielende Erklärung, welche nur Unsicherheit sowohl in der Analyse des Schönen als im Gebrauch der teleologischen Begriffe verräth. Aber nicht ganz vorbeigehn wollen wir an dem Versuche *Kant's*, sich über den Begriff eines *Organismus* Rechenschaft zu geben. Unstreitig war es ein Verdienst, die Untersuchung auf diesen Gegenstand zu lenken; allein die begangenen Fehler sind in ihren Folgen nur gar zu wichtig geworden; und je weniger wir uns in dieser Hinsicht mit den Neuern einzulassen Grund haben, (wie sich weiterhin zeigen wird,) desto füglicher kann es hier geschehn, dass wir wenigstens auf den Anfang der nachmaligen Fehlgriffe aufmerksam machen.

Kant beginnt seine Betrachtung in der Kritik der teleologischen Urtheilskraft von einem Bemühen, die Bewunderung der Organismen vorläufig herabzustimmen durch Erwähnung eines Gegenstandes, der gar nicht dahin gehört. Er findet in den geometrischen Figuren (Kreis, Ellipse, u. s. w.) eine oft bewunderte Zweckmässigkeit und Tauglichkeit, wegen der mancherlei Probleme und Anflösungen, die sich auf sie beziehen. Er meint: die mannigfaltigen Regeln, deren Einheit diese Bewunderung erregt, folgen nicht aus dem *Begriffe* des Gegenstandes (z. B. des Cirkels), sondern bedürfen es, dass dieses Object in der *Anschauung* gegeben sei. Hier nun verräth sich schon die Einseitigkeit der mathematischen Kenntniss, die bei *Kant* so oft nachtheilig wirkt. Die Anschauung thut gar nichts zur Sache, ausser dass sie dem Anfänger den Gegenstand zugänglicher macht. Alle die bewunderte Zweckmässigkeit findet sich in den Rechnungsformeln im vollen Maasse, welche durch Zeichnungen nur versinnlicht werden; und der eingebildete Unterschied zwischen Begriffen und Anschauungen ist hier gar nicht vorhanden. An den Eigenschaften der Gleichungen, an den Binominalcoefficienten lässt sich Manches be-

wundern, was überall nicht sinnlich, durch Zeichnung, dargestellt werden kann; es ist ein unerwartetes Zusammentreffen unter blossen Begriffen. Eine andre Frage ist: ob hier Bewunderung an der rechten Stelle sei? Wer nicht Mathematik gelernt hat, für den schickt es sich, nicht bloss einzelne Gegenstände derselben, sondern lieber die ganze Mathematik anzustaunen; wer aber mitten in der Wissenschaft steht, der hält sich beim Bewundern nicht auf, sondern er rechnet, um zu erfahren, was er wissen will, weil er den blossen Vermuthungen überall nicht traut und sich ihnen gar nicht hingiebt. — Eben so nun macht es der Astronom. Er beobachtet und rechnet; in diesem Kreise bleibt er, und entscheidet nicht über das, was ihm unzugänglich ist. In der nämlichen Stimmung nun soll auch der Naturforscher, und namentlich der Biologe, sein und bleiben. Sein Thun und Denken ist der teleologischen Betrachtung weder gleich noch entgegen; es ist völlig disparat, und kann von ihr nicht gestört werden.

Kant erwähnt ferner die relative Zweckmässigkeit der Dinge, so fern sie sich zum Gebrauche darbieten; jedoch nur, um ihr die innere Zweckmässigkeit der Organismen entgegenzusetzen. Und nun beginnt er: *„um einzusehen, dass ein Ding nur als Zweck möglich sei, dazu wird erfordert, dass seine Form nicht nach blossen Naturgesetzen möglich sei."* Mit diesemSatze hat er sich sogleich in eine Gedankenwelt versetzt, die in der Sphäre der Erfahrung nicht vorkommt. Jedermann hält die Ilias für das Werk eines oder mehrerer grossen Dichter; aber dass eine solche Zusammensetzung von Buchstaben, wie wir sie in unseren Abdrücken der Ilias vorfinden, schlechterdings nicht nach blossen Naturgesetzen *möglich* sei, das behauptet Niemand. Gerade im Gegentheil: erst musste unter den unzähligen Combinationen der Buchstaben auch diese hier möglich sein. Wäre sie *unmöglich*, so hätte kein Künstler sie aus dem Gebiete der Möglichkeit durch seine Wahl hervorheben können. Man möchte nun glauben, in jenen Worten *Kant's* liege eine blosse Uebereilung im Ausdrucke. Aber es zeigt sich vielmehr durchweg eine Schwankung der Gedanken selbst, die den Punct, worauf es ankommt, bald treffen und bald verfehlen.

Ferner beschreibt *Kant* ein Ding als *Naturzweck*, wenn es *von sich selbst* (obgleich in zwiefachem Sinne) *zugleich Ursach und Wirkung* ist. Ein Baum erzeugt einen andern ähnlichen; er

erzeugt aber auch fortwährend sich selbst, indem er seine Nahrungsstoffe sich anbildet, und indem seine Theile sich zum Leben gegenseitig ergänzen. — Hier nun geräth *Kant* selbst in Verwunderung, und verliert die Fassung des Denkers. Denn er setzt es als minder bedeutend bei Seite, dass erst Nahrungsstoffe von aussen kommen, und sich darbieten, und den Organismus von der Krankheit des *Hungers*, durch welche er sich selbst nicht bilden, sondern zerstören würde, heilen müssen, wenn der sogenannte *Bildungstrieb*, der in dem sich selbst überlassenen Organismus nur ein *Zerstörungstrieb* sein würde, sich äussern soll. So erscheint in *Kant's* Darstellung das innere Causalverhältniss der Theile eines Organismus, geradehin widersprechend der Erfahrung, als ein geschlossenes Ganze, wie in einem *perpetuum mobile*. Und dadurch wird denen die Bahn bereitet, die sich erlauben, das Universum nach Art eines Organismus aufzufassen, und ihm eine ewige Jugend beizulegen, die man keinem bekannten lebenden Wesen, auch nicht einmal bei der besten Nahrung und Pflege, verschaffen kann. Dass dabei die höchst engen thermometrischen und hygrometrischen Grenzen, worin alles erfahrungsmässig bekannte Leben eingeschlossen ist, sehr gern vergessen werden, versteht sich bei so unüberlegten Gedankensprüngen von selbst. Die Bewunderung dessen, was in der Sinnenwelt vorgefunden worden, hat Flügel bekommen; sie ergötzt sich nun an einem Gaukelspiel, worin ein Leben ohne alle äussere Bedingungen und Schranken des Lebens vorgespiegelt wird.

Es kann nun nicht mehr überraschen, dass *Kant* vom Geiste behutsamer Naturforschung sich weit entfernend, den Begriff des Organismus dergestalt erhebt, als ob er die Absicht gehabt hätte, die Natur selbst aus der Natur zu verbannen, und sie in ein reines Wunder zu verwandeln. Seine eignen Worte lauten folgendermaassen: „Man sagt von der Natur und ihrem Vermögen bei weitem zu wenig, wenn man dies ein Analogon der Kunst nennt; denn da denkt man sich den Künstler ausser ihr. Sie organisirt sich vielmehr selbst. Näher tritt man dieser unerforschlichen Eigenschaft, wenn man sie ein *Analogon des Lebens* nennt; aber da muss man entweder die Materie, als blosse Materie, mit einer Eigenschaft (Hylozoismus) begaben, die ihrem Wesen widerstreitet; oder ihr ein fremdartiges, mit ihr in Gemeinschaft stehendes Princip, eine *Seele*, beigesellen;

wozu man aber *entweder*, wenn ein solches Product ein Naturproduct sein soll, organisirte Materie als Werkzeug jener Seele schon voraussetzt (also jene nicht im mindesten begreiflicher macht), *oder* die Seele zur Künstlerin dieses Bauwerks machen, und so das Product der körperlichen Natur entziehen muss. Genau zu reden, hat also die Organisation der Natur nichts Analoges mit irgend einer uns bekannten Causalität. Die innere *Naturvollkommenheit der organisirten Wesen ist nach keiner Analogie irgend eines uns bekannten Naturvermögens denkbar und erklärlich.*"

Was war nun der nächste Gedanke, der sich den Nachfolgern Kant's aufdringen musste, wenn sie seine Ansicht weiter ausbilden wollten, anstatt sie scharf zu prüfen? Offenbar mussten sie finden, dass, wenn die Natur in sich selbst nicht Raum zu haben scheint, dies nur an den vorausgesetzten falschen Begriffen von derselben liegen könne. Wo ist denn Materie, welcher die Merkmale des Lebens widerstreiten? Wer sagt denn, dass die Seele ein derselben fremdartiges Princip sei? Die einseitige Auffassung der Dinge sagt es, welche von Anfang an verfehlte, den Begriff der Natur so zu stellen, dass die organisirten Leiber mit hinein passen. Die Natur muss gleich Anfangs als dasjenige gedacht werden, was sich selbst organisirt; dann werden Materie und Geist als besondere Formen und Grenzen zu betrachten sein, welche der allgemeine Organismus eben so gut annehmen kann, als im Thiere *ein* Theil die Rolle des Knochens, der *andre* die des Nerven, für das Ganze übernimmt.

Der Leser wolle bemerken, dass der Verfasser hier nicht seine eigne Lehre vorträgt, sondern bloss anzeigt, welche Wendung der Kantianismus nehmen musste, wenn er nicht rückwärts gehen wollte.

Uebrigens ist der Satz, *die Natur organisirt sich selbst*, so schwankend, und so gewagt, dass man gar Nichts auf ihn bauen konnte. Er soll bei *Kant* ein Erfahrungssatz sein; aber die Erfahrung zeigt nirgends die Natur als Eins und ein Ganzes; sie zeigt einzelne Dinge, die einander theils ähnlich, theils verschieden sind. Die ganze Vorstellung von der Natur, als einem thätigen Wesen, ist erschlichen; und kann mit Nichts belegt werden. Der Allgemeinbegriff der Natur ist abgezogen worden von dem, was einzeln vor uns steht und geschieht; soll nun

dieser Begriff Alles umfassen, so darf in ihm weder das Merkmal des Lebens, noch der rohen Materie, als träger Masse, noch der Seele, als des Denkenden und Wollenden, aufgenommen werden. Denn alle diese Begriffe gehören als Differenzen zu den Arten, welche unter der Gattung stehn. Was aber nun ferner das Merkmal des Lebens insbesondre anlangt, so findet sich dieses als specifische Differenz an einiger, nicht aber an aller Materie. Also kann die Materie leben oder auch nicht; allein ehe man die Erklärung hievon aufsucht, muss man im allgemeinen wissen, *was Materie ist;* und erst nach Vollendnng der schweren und weitläuftigen Untersuchung hierüber kann es Zeit sein, die Fragen der Biologie und Physiologie zu erheben. Alsdann werden sich die Gründe, warum laut Zeugniss der Erfahrung ein *schon begonnenes* Leben sich eine Zeitlang erhält und entwickelt, wofern es Nahrung und günstige Umstände findet, warum es hingegen sich selbst zerstört, wenn ihm die Nahrung fehlt, — am rechten Orte von selbst finden. Die Frage aber, ob die Natur sich *ursprünglich* organisire, ist erstlich von der Erfahrung gar nicht aufgegeben, denn wir kennen gar Nichts in seinem ursprünglichen Sein und Thun; und zweitens ist sie noch sehr weit verschieden von der andern Frage: ob alle Organisation, als solche, gerade *zweckmässig* sein müsse? Es giebt nämlich auch *Afterorganisationen,* so wie es *Seelenkrankheiten* giebt; zur Erinnerung an die Möglichkeit, dass leibliches sowohl als geistiges Leben auch wohl zweckwidrig sein könne; ohne darum sogleich sich selbst zu zerstören. Dergleichen Gegenstände pflegen im ersten Enthusiasmus vergessen zu werden; um hintennach Inconsequenzen in die Systeme zu bringen. Aber auch hievon abgesehen, sind Organismen nicht das Selbstständigste, sondern das Abhängige und Bedürftige; das zwischen Krankheit und Gesundheit stets Schwankende, das eigentlich Leidende im Gebiet des Erfahrungskreises. Ohne ihr Leben gäbe es keinen Tod und kein Uebel in der Welt.

Wir haben im Vorhergehenden behauptet, — nicht etwan, *Kant* befinde sich in Ansehung der Teleologie in einem vestbestimmten Irrthum, den man ein- für allemal nachweisen und widerlegen könnte, — sondern, er verrathe eine Schwankung unreifer Gedanken in diesem Puncte. Um nun so kurz als möglich die nöthigen Belege zu dieser Beschuldigung zusam-

men zu stellen: wählen wir erstlich eine Stelle, an welcher nicht leicht eine Uebereilung im Ausdrucke zu erwarten ist. Gewöhnt an die Antinomien, welche eine der geistreichsten Darstellungen der Vernunftkritik ausmachen, will *Kant* auch der teleologischen Urtheilskraft eine ähnliche Verwickelung in Widerspruch mit sich selbst nachweisen, wie er es dort in Ansehung der theoretischen Vernunft glaubte geleistet zu haben. Wie lauten nun die einander widerstreitenden Sätze?

Satz: Alle Erzeugung materieller Dinge ist nach bloss mechanischen Gesetzen *möglich*.

Gegensatz: Einige Erzeugung derselben ist nach bloss mechanischen Gesetzen *nicht möglich*.

Sollte wegen des Begriffs der mechanischen Gesetze dem mit *Kant* noch nicht vertrauten Leser ein Zweifel aufstossen: so können wir denselben leicht auf eine authentische Weise heben. Unmittelbar jenen Sätzen vorher geht die Bestimmung des Gegensatzes, dass, wo die mechanischen Gesetze nicht ausreichen, da ein ganz anderes Gesetz der Causalität, nämlich das der Endursachen, zu Hülfe gerufen werden solle. Die mechanischen Gesetze in dieser Bedeutung befassen demnach Alles, was möglicherweise geschehen kann, auch wenn kein Wille dazu kommt, der eine *causa finalis* herbeiführt.

Gesetzt nun, wir erdreisten uns, einen *Kant* zu belehren, dass sein Gegensatz gar keine Bedeutung habe, indem keine *causa finalis* irgend etwas vermag, das nicht im Gebiete der *causa efficiens* liegt; oder kurz, indem kein Wille mehr vollbringen kann, als was an sich möglich ist; — gesetzt ferner, wir erinnern zum Ueberfluss an den leibnitzischen Dogmatismus, nach welchem der göttliche Rathschluss *unter den möglichen Welten* die beste wählte, was wird uns begegnen? Eine Beschämung, wie es scheint. Denn *Kant* weiss Alles, was wir ihm sagen wollen; er sagt es selbst in folgender Stelle: „Wo Zwecke als Gründe der Möglichkeit gewisser Dinge gedacht werden, da muss man auch *Mittel* annehmen, *deren Wirkungsgesetz für sich nichts einen Zweck Voraussetzendes bedarf*, mithin mechanisch, und doch eine untergeordnete Ursache absichtlicher Wirkungen sein kann. Daher lässt sich selbst in organischen Producten der Natur eine Verbindung der *mechanischen* Gesetze mit den *teleologischen* in den Erzeugungen der Natur denken; *ohne die Principien der Beurtheilung derselben zu verwechseln, und eins an*

die Stelle des andern zu setzen.“ Nach einer so bestimmten und genügenden Erklärung wird doch nun Alles im Reinen sein? Nichts weniger als das! Denn gleich darauf wird behauptet: „Wir wissen nicht, wie weit die für uns mögliche mechanische Erklärungsart gehe; nur soviel ist gewiss, dass, so weit wir nur immer darin kommen mögen, sie doch allemal für Dinge, die wir einmal als Naturzwecke anerkennen, *unzureichend* sein, und wir *also*, nach der Beschaffenheit unseres Verstandes, jene Gründe insgesammt einem teleologischen Princip unterordnen müssen!“

Was heisst nun das? Ungefähr soviel als ob ein Mathematiker, der eine gewisse Function in eine unendliche Reihe entwickeln will, von der Arbeit ermüdet spräche: mit dieser Reihe komme ich niemals zu Ende; ich will also die noch fehlenden Glieder durch eine Function von ganz anderer Art ersetzen.

Wir wollen einmal beispielsweise annehmen, unser Sonnensystem sei der Gegenstand, den wir nach Kant's Ausdruck als einen Naturzweck betrachten; weil sich dies System einer glücklichen Stabilität erfreuet, und seine Oscillationen zu klein sind, um jemals Gefahr zu drohen. Wo ist denn nun die mechanische Erklärung dieser Stabilität unzureichend? Wo muss sie *darum, weil sie unzureichend ist,* einem teleologischen Princip untergeordnet werden? Offenbar nirgends. Das Gravitationsgesetz erklärt jene Stabilität und Gefahrlosigkeit vollkommen, unter der Voraussetzung nämlich, *dass die Massen und Entfernungen einmal so bestimmt seien, wie sie sind.* Diese Voraussetzung, welche den ganzen Gegenstand der teleologischen Betrachtung im vorliegenden Falle ausmacht, bedarf in mechanischer Hinsicht gar keiner Erklärung; sie ist *eine* von unzählig vielen *Möglichkeiten*; und hat nicht die mindeste Schwierigkeit. Eine Frage von der höchsten Wichtigkeit ist es freilich, ob es *wahrscheinlich* sei, dass gerade die zweckmässige Anordnung sich ohne absichtliches Eingreifen von selbst würde getroffen haben? Diese Frage liegt aber der Mechanik gar nicht im Wege; sie nimmt den Gegenstand wie sie ihn findet, und berechnet nun, was ferner geschehen wird. Folglich trifft die teleologische Betrachtung einen Punct, um den sich die Mechanik nicht kümmert, indem sie ihn als *gegeben* ansieht, wie sie jedes andre Gegebene auch annehmen und verarbeiten würde.

Die Betrachtung dieses Beispiels lässt sich leicht allgemein machen. Immer bleibt der obige Satz gültig; alle Erzeugung materieller Dinge ist nach bloss mechanischen Gesetzen *möglich*. *Niemals stützt sich die Teleologie auf den falschen Gegensatz:* einige Erzeugung materieller Dinge ist *unmöglich* nach bloss mechanischen Gesetzen. Aber jedesmal kommt die *Wahrscheinlichkeit* in Frage, dass ein solches oder anderes Ding, welches wir in der Mitte unzähliger verschiedenen Möglichkeiten erblicken, entweder mit oder ohne Absicht entstanden sein möge, da zum Entstehen die blosse Möglichkeit seiner Form noch gar nicht hinreichte, wenn seine Materie eben so gut andre Formen haben konnte, und wenn zu *vermuthen* ist, dass sie dergleichen zuvor wirklich hatte.

Die Verwirrung, welche *Kant* hier angerichtet hat, indem er immerfort die *Möglichkeit* in Frage stellt, die sich von selbst versteht, und gar nicht darf bezweifelt werden; diese Verwirrung ist um desto schlimmer, da sie den unermesslichen Unterschied dessen betrifft, was in das Gebiet des menschlichen Forschens gehört, und des andern, welches davon ausgeschlossen werden, und dem Glauben überlassen bleiben muss. Zu erklären, welche *innere Bildung* die einzelnen realen Elemente der Materie dann besitzen müssen, wann diese Materie lebensfähig sein soll; ferner anzugeben, *wie die innere Bildung verschieden bestimmt sein müsse*, wenn hier ein Pflanzenleben, dort ein thierischer Leib entstehen und fortdauern, oder wenn Erscheinungen bald der Sensibilität, bald der Irritabilität, bald der Reproduction hervortreten sollen: das sind zwar schwere Aufgaben; aber diese *Nachweisungen der innern Möglichkeit des Lebens* fallen dennoch allerdings in die Sphäre der menschlichen Nachforschung, und zwar ohne die mindeste teleologische Einmischung, sondern auf dem Wege der rein theoretischen Speculation. Wir werden dieses im zweiten Theile des vorliegenden Werkes factisch darthun, so weit es nöthig ist, um die Bahn der weitern Untersuchung zu eröffnen, jedoch, wie sich von selbst versteht, erst nach gehöriger Erklärung der Materie überhaupt; denn wer noch in dem Traume von anziehenden und abstossenden Kräften der Materie befangen ist, der kann von der Art und Weise, wie eine solche Untersuchung muss geführt werden, auch nicht das Allergeringste begreifen. Alsdann aber wird sich von selbst offenbaren, dass mit aller Kennt-

niss der Möglichkeit des Lebens noch immer nicht der wirkliche Ursprung desselben erkennbar wird; gerade so wenig, als die Astronomie uns jemals vom Ursprunge des Sonnensystems belehren kann, wiewohl sie in dieser Hinsicht Hypothesen veranlasst, denen aber der eigentliche Anfang jedesmal fehlt. *Die Zweckmässigkeit der Organismen bleibt immerfort das unberührte Geheimniss, wozu uns der Schlüssel nicht auf dem Wege des Wissens kann gegeben werden. Kant* aber hat sich die Scheidung des *Aesthetischen*, (wohin das Moralische als *Art* im Verhältniss zur *Gattung*, und das Teleologische als *Folge* im Verhältniss zum *Grunde* gehört,) vom *Theoretischen*, also vom Erkennen und Erklären, nie recht deutlich gemacht; wie schon daraus erhellt, dass er sich die Psychologie durch eine Freiheitslehre verdarb, die auf einem vermeintenen sittlichen Bedürfnisse beruhen sollte, während sie, wie wir längst anderwärts gezeigt haben, sowohl Besserung als Zurechnung undenkbar macht, also dem sittlichen Interesse gerade zuwider läuft.

Schon der Anfänger kann sich vor der kantischen Verwirrung hüten, wenn er sich selbst Rechenschaft giebt über die Art und Weise, wie er die Zweckmässigkeit der menschlichen Handlungen auffasst, und was daraus für ihn im täglichen Leben folgt. Niemals beginnt er damit, ein Werk menschlicher Kunst als etwas nach bloss mechanischen Gesetzen Unmögliches zu betrachten; sondern als etwas, das im gewöhnlichen Laufe der Dinge *nicht zu erwarten* war, wenn die Menschen es nicht machten. Die einzelnen Stückchen der Erdschollen auf einem frisch gepflügten Acker *können* recht gut von selbst so liegen, wie man sie findet; und es lässt sich nicht nachweisen, warum sie eben anders liegen sollten. Aber dass alle diese Schollen zugleich so halb zermalmt, und reihenweise gehäuft liegen sollten, ohne vom Pfluge berührt zu sein, dies ist im höchsten Grade *unwahrscheinlich;* und die Wahrscheinlichkeit bringt den Glauben an menschliche Arbeit herbei. Ein ähnlicher Glaube ist die Grundlage aller Gesellschaft unter den Menschen. Kein Beweis lehrt uns, menschliche Sprache auf menschliche Gedanken zu deuten. Wir legen *unsre* Gedanken hinein in die Laute der Worte, welche wir hören; und wir *glauben* ohne Weiteres, dass die nämlichen Gedanken den Ursprung sammt der Absicht des Redens enthalten. Möglich wäre es gleichwohl, dass eben solche Laute hörbar

würden auch ohne vorausgehendes Denken und Wollen. Oder wer denkt an den Beweis der Unmöglichkeit? Sicherlich Niemand!

Wer nun einigermaassen einen Begriff hat von der Beschaffenheit dessen, was wir unsre menschliche Erkenntniss nennen, der weiss, *dass eine grosse Wahrscheinlichkeit überall stärker und nützlicher ist, als das strenge Wissen selbst.* Denn gegen jedes Wissen lassen sich Zweifel erheben, die jedoch mitten im Leben gar nicht beachtet werden. Und die strengste Demonstration, sobald sie länger ist, als dass sie mit Einem Blicke bequem überschaut werden könnte, liefert *uns* nur Wahrscheinlichkeit, weil wir uns sehr leicht in Verdacht haben können, irgendwo in der Kette der Schlüsse einen Fehler zugelassen zu haben.

Die Nachfolger Kant's, weit entfernt die von ihm begangenen Fehler zu bemerken und zu verbessern, haben vielmehr dieselben überboten und aufs Aeusserste getrieben. Dies gilt ganz vorzüglich von der Kritik der Urtheilskraft, worin, nach Fichtes Urtheil, *Kant* besonders hoch sollte gestanden haben; obgleich es offenbar ist, dass die Kritik der reinen Vernunft das Hauptwerk, und jenes eigentlich nur eine Sammlung von Zusätzen war, welche, falls sie sich jenem nicht genau anschliessen, das Vorurtheil der mindern Reife, oder auch einer künstlichen Nachhülfe, wider sich haben. Da nun die Aussaat der Fehler wirklich aufgegangen ist: so wollen wir wenigstens die Stelle andeuten, wo der Samen zu finden ist, der späterhin nicht etwan bloss der Teleologie, sondern der Metaphysik so schlimme Früchte getragen hat, dass die Begriffe des *Möglichen, Wirklichen*, und *Nothwendigen* wieder in die alte Verwirrung geriethen, aus welcher *Kant* selbst sie nur kurz zuvor herausgezogen hatte.

Nachdem einmal die innere Möglichkeit der Organismen zum Gegenstand der Frage genommen war, ob dieselbe auf bloss mechanischen Gesetzen beruhen möge oder nicht: versichert uns *Kant*, es sei ganz gewiss, dass Niemand die Erzeugung eines Grashalms nach blossen Naturgesetzen begreiflich machen werde. Aber eben dies scheint ihm nun doch nur subjective menschliche Unwissenheit zu sein; und er denkt sich in der Natur ein Princip, worin ein hinreichender Grund, ohne Absicht, zur Möglichkeit der Organismen liegen könnte. Ein

solches Princip zu erkennen, würde einen anders eingerichteten Verstand erfordern, als den unsrigen! Und nun wird gespielt mit der Fabelei von den Seelenvermögen. Was kann einladender sein, als die Vorstellung von einem *anders eingerichteten Verstande, für welchen natürlich gar Vieles verständig sein wird, was wir, in unserer Beschränktheit, unverständig nennen!* Sollte man es glauben, dass ein *Kant* auf solche grund- und bodenlose Schwärmerei habe verfallen können? Und doch ist Niemand davor sicher, der dem menschlichen Verstande *besondere Einrichtungen* zuschreibt, *die auch wohl anders sein könnten.*

„Die Vernunft (sagt *Kant*) ist ein Vermögen der Principien, „und geht in ihrer äussersten Forderung auf das Unbedingte; „dahingegen der Verstand ihr immer nur unter einer gewissen „Bedingung, die gegeben werden muss, *zu Diensten steht.* Wo „nun der Verstand nicht folgen kann, da wird die Vernunft über„schwenglich; sie thut sich hervor in Ideen, aber nicht objectiv „gültigen Begriffen, welche der Verstand auf das Subject be„schränkt. — *Möglichkeit* und *Wirklichkeit* der Dinge zu unter„scheiden, ist dem menschlichen Verstande nöthig. Der Grund „davon liegt im Erkenntnissvermögen. Denn, wären in der Aus„übung desselben nicht *zwei ganz heterogene Stücke,* Verstand „für Begriffe, und sinnliche Anschauung für Objecte, die ihnen „correspondiren, erforderlich, so würde es keine solche Unter„scheidung zwischen dem Möglichen und dem Wirklichen „geben. *Wäre nämlich unser Verstand anschauend, so hätte er „keine Gegenstände, als das Wirkliche.* Begriffe (die bloss auf „die Möglichkeit eines Gegenstandes gehen) und sinnliche An„schauungen (welche uns etwas geben, ohne es dadurch doch „als Gegenstand erkennen zu lassen) würden beide wegfallen."

Zum *anschauenden Verstande* passt als Gesellschafterin eine *denkende Sinnlichkeit;* gerade so, wie das eiserne Holz zum hölzernen Eisen. Dies hätte *Kant* sogleich bemerken müssen, da er nur eben zuvor das Erkenntnissvermögen aus zwei, seiner eigenen Angabe nach ganz heterogenen, Stücken zusammengesetzt hatte. Dass er nun dennoch das Unterscheidungsmerkmal des einen Stücks zum Prädicate des andern macht, kann ihm die Logik unmöglich verzeihen. Aber wenn ein solcher Geist, wie der Geist Kant's, einmal ins Schwärmen geräth, so hört er auch so bald nicht wieder auf. Daher weiss er denn

von dem anschauenden Verstande noch mancherlei Seltsames zu erzählen.

„Die Sätze, dass Dinge möglich sein können, ohne wirklich „zu sein, und dass aus der blossen Möglichkeit auf die Wirk-„lichkeit nicht geschlossen werden könne, gelten ganz richtig „für die menschliche Vernunft; ohne darum zu beweisen, dass „dieser Unterschied in den Dingen selbst liege."

In den Dingen? In welchen Dingen denn? In den *wirklichen* Dingen etwa? Dann wäre also in der That die Wirklichkeit eben dieser wirklichen Dinge ein wirklicher Zusatz zu ihrer *schon voraus gehenden* Möglichkeit! Und das alte Grundvorurtheil der Schule, dessen Widerlegung eben das grösste Verdienst Kant's um die Metaphysik ausmacht, wäre hier durch eine Uebereilung wieder herbeigeschlichen. Aber das eben ist der wahre Begriff des Sein, dass er kein Prädicat, und noch viel weniger einen Zusatz, sondern die blosse Position der Dinge aussagt. Es ist demnach schon entschieden, dass der Unterschied des Wirklichen und Möglichen die Dinge selbst gar nichts angeht, und nicht im Geringsten auf das wahrhaft Seiende, auch nur in unsern Gedanken, darf bezogen werden. Wir selbst denken sogleich eine Ungereimtheit, sobald wir uns dergleichen auch nur einfallen lassen.

„Dass jene Sätze nicht von Dingen überhaupt gelten: leuch-„tet aus der unablasslichen Forderung der Vernunft ein, irgend „etwas (den Urgrund) als unbedingt nothwendig existirend an-„zunehmen, an welchem Möglichkeit und Wirklichkeit gar „nicht mehr unterschieden werden sollen, und für welche Idee „unser Verstand schlechterdings keinen Begriff hat, d. i. keine „Art ausfinden kann, wie er ein solches Ding, und dessen Art „zu existiren, sich vorstellen solle. Denn wenn er es denkt, „(er mag es denken, wie er will,) so ist es als bloss möglich vor-„gestellt. Ist er sich dessen, als in der Anschauung gegeben, „bewusst, so ist es wirklich, ohne sich hiebei irgend etwas von „Möglichkeit zu denken. Daher ist der Begriff eines absolut-„nothwendigen Wesens zwar eine unentbehrliche Vernunft-Idee, „aber ein für den menschlichen Verstand unerreichbarer pro-„blematischer Begriff."

Die finstere Nacht der alten dogmatischen Metaphysik ist nicht finsterer als diese Stelle. Wir wollen sogleich Licht holen, und zwar von *Kant* selbst; nur aber nicht aus der Kritik

Urtheilskraft, sondern aus dem Hauptwerke, der *Kritik der reinen Vernunft*. Diese spricht S. 622 [Werke, Bd. II, S. 458] also:

„Wenn ich das Prädicat in einem identischen Urtheile auf„hebe, und behalte das Subject: so entspringt ein Widerspruch; „und daher sage ich: jenes kommt diesem nothwendiger Weise „zu. Hebe ich aber das Subject zusammt dem Prädicate auf, „so entspringt kein Widerspruch; denn *es ist nichts mehr, wel„chem widersprochen werden könnte*. Einen Triangel setzen, und „doch die drei Winkel desselben aufheben, ist widersprechend; „aber den Triangel sammt seinen drei Winkeln aufheben, ist „kein Widerspruch. Gerade eben so ist es mit dem Begriffe „eines *absolut-nothwendigen* Wesens bewandt. Wenn Ihr das „Dasein desselben aufhebt, so hebt Ihr das Ding selbst, mit „allen seinen Prädicaten auf, wo soll alsdann der Widerspruch „herkommen? Aeusserlich ist nichts, dem widersprochen würde, „denn das Ding soll nicht äusserlich nothwendig sein; inner„lich auch nichts, denn Ihr habt, durch Aufhebung des Dinges „selbst, alles Innere zugleich aufgehoben. Ihr habt also ge„sehen, dass, wenn ich das Prädicat eines Urtheils zusammt „dem Subjecte aufhebe, niemals ein innerer Widerspruch ent„springen könne, das Prädicat mag auch sein, welches es „wolle. Nun bleibt Euch keine Ausflucht übrig, als, Ihr müsst „sagen: es giebt Subjecte, die gar nicht aufgehoben werden „können, die also bleiben müssen. Das würde aber eben so „viel sagen, als: es giebt schlechterdings-nothwendige Sub„jecte, eine Voraussetzung, an deren Richtigkeit ich eben ge„zweifelt habe, und deren Möglichkeit Ihr mir zeigen wolltet. „Denn ich kann mir nicht den geringsten Begriff von einem „Dinge machen, welches, wenn es mit allen seinen Prädicaten „aufgehoben würde, einen Widerspruch zurückliesse; und ohne „den Widerspruch habe ich kein Merkmal der Unmöglichkeit. „— Wider diese Schlüsse fordert Ihr mich durch einen Fall auf, „den Ihr als einen Beweis durch die That aufstellet, dass es „doch Einen Begriff gebe, bei welchem das Aufheben seines „Gegenstandes widersprechend sei, nämlich der Begriff des „allerrealesten Wesens. Ihr haltet Euch berechtigt, ein sol„ches Wesen als möglich anzunehmen. *Nun ist unter aller „Realität auch das Dasein mit begriffen:* also liegt das Dasein im „Begriffe von einem Möglichen. Wird dieses Ding nun auf-

„gehoben, so wird die innere Möglichkeit des Dinges aufge-„hoben, welches widersprechend ist. — Ich antworte: Ihr habt „schon einen Widerspruch begangen, wenn Ihr in den Begriff „eines Dinges, welches Ihr lediglich seiner Möglichkeit nach „denken wolltet, es sei unter welchem versteckten Namen, den „Begriff seiner Existenz hinein brachtet. *Sein ist kein reales „Prädicat*, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Be-„griffe eines Dinges hinzukommen könne. *Es ist bloss die Po-„sition des Dinges*. Wenn ich ein Ding, durch welche und wie-„viele Prädicate ich will, denke, so kommt dadurch, dass ich „noch hinzusetze, *dieses Ding ist*, nicht das Mindeste zu dem „Dinge hinzu. Denn sonst würde nicht eben dasselbe, son-„dern mehr existiren, als ich im Begriffe gedacht hatte, und „ich könnte nicht sagen, dass gerade der Gegenstand meines „Begriffs existire. Unser Begriff von einem Gegenstande mag „also enthalten, was und wieviel er wolle, so müssen wir doch „aus ihm herausgehn, um diesem die Existenz zu ertheilen. „Bei Gegenständen der Sinne geschieht dies durch den Zu-„sammenhang mit irgend einer meiner Wahrnehmungen; aber „für Objecte des reinen Denkens ist ganz und gar kein Mittel, „ihr Dasein zu erkennen. Unser Bewusstsein aller Existenz, „es sei durch Wahrnehmung unmittelbar, oder durch Schlüsse, „die etwas mit der Wahrnehmung verknüpfen, gehört ganz „und gar zur Einheit der Erfahrung."

Nachdem diese grossen Wahrheiten einmal ausgesprochen waren; und nachdem noch zum Ueberflusse hinzugesetzt war (S. 645) [Werke Bd. II, S. 473], *die Idee der absoluten Nothwendigkeit verschwinde sogleich*, indem man ihren Gegenstand nicht mehr *respective* als Substrat der Erscheinung, sondern *an sich selbst*, seinem eignen Dasein nach, betrachte: hätte es nun hiebei sein Bewenden haben sollen; und die Kritik der Urtheilskraft hätte sich hüten sollen, das Werk zu untergraben, was die Kritik der Vernunft gebauet hatte. War die Idee der absoluten Nothwendigkeit wirklich verschwunden für die Dinge an sich, so war sie kein problematischer, sondern ein sich selbst aufhebender Begriff; denn *absolute* Nothwendigkeit, die nur *respective*, auf Erscheinungen deutende Gültigkeit haben soll, ist gar nichts anderes, als ein klarer Widerspruch. Es ist eben deshalb unvernünftig, nach irgend einem Gegenstande zu suchen, der ihm entspreche; und wenn man vollends von dem

höchsten aller Gegenstände redet, so muss sorgfältig verhütet werden, dass man sich die Vorstellung desselben nicht durch jene Ungereimtheit verderbe. Von einer „unablasslichen Forderung der Vernunft" hätte also in dieser Hinsicht *gar nicht mehr* geredet werden sollen; und wenn es dennoch geschah, so lässt sich dies nur als unbemerkte Gewalt eines in früher Zeit angewöhnten Vorurtheils erklären. Noch mehr! Die richtige, und längst bekannte, auch in der eben angeführten Stelle überall zum Grunde liegende Erklärung der Nothwendigkeit lautet so: *nothwendig ist dasjenige, dessen Gegentheil einen Widerspruch enthält.* Keinesweges aber sagt sie, nothwendig sei *das, worin Möglichkeit und Wirklichkeit nicht unterschieden werden sollen.* Vielmehr würde eben dies für eine Erklärung *nicht* des Nothwendigen, *sondern des reinen Sein* gelten können; in dessen Vorstellung ausser dem Denken allerdings die Anschauung, wenigsens mittelbar, mit eingehn muss, sobald man nicht beim blossen Begriffe desselben stehen bleiben will.

Die Kritik der Urtheilskraft verfolgt nun weiter die phantastische Vorstellung von einem anschauenden Verstande. „Für einen solchen würde es heissen: alle Objecte, die ich erkenne, *sind* (existiren), und die Möglichkeit einiger, die doch nicht existirten, d. i. die Zufälligkeit derselben, wenn sie existirten, also auch die davon zu unterscheidende Nothwendigkeit, würde in die Vorstellung eines solchen Wesens gar nicht kommen können."

Also würde auch der anschauende Verstand gar nicht wählen, und nicht das Zweckmässige vom Unzweckmässigen unterscheiden!

„So wie die Vernunft, in theoretischer Betrachtung der Na-„tur, die Idee einer unbedingten Nothwendigkeit ihres Ur-„grundes annehmen muss; so setzt sie auch, in praktischer, „ihre eigene unbedingte Causalität, d. i. Freiheit voraus, indem „sie sich ihres moralischen Gebots bewusst ist."

Es stünde schlimm um das moralische Gebot, wenn es mit der vorgeblichen Freiheit, diese aber mit jener unbedingten Nothwendigkeit, nicht sowohl *stünde*, als vielmehr, nach den eben zuvor angeführten Stellen der Vernunftkritik, *fiele!* Glücklicherweise kümmert sich das ästhetische Urtheil, was allen sittlichen Geboten ihren Sinn und Gehalt giebt, um gar keine Metaphysik.

„Nur von der subjectiven Beschaffenheit unseres praktischen „Vermögens rührt es her, dass die moralischen Gesetze als „*Gebote*, und die ihnen angemessenen Handlungen als Pflich„ten vorgestellt werden müssen; und dass die Vernunft diese „Nothwendigkeit nicht durch ein Sein und Geschehen, sondern „durch ein Sein-Sollen ausdrückt; welches nicht statt finden „würde, wenn die Vernunft ohne Sinnlichkeit, als Ursache in „einer intelligibeln Welt betrachtet würde. Hier würde zwi„schen Sollen und Thun, zwischen einem praktischen Gesetze „von dem, was durch uns möglich ist, und dem theoretischen „von dem, was durch uns wirklich ist, kein Unterschied sein."

Kant's grosses Verdienst um die Sittenlehre bestand darin, das Sollen vom Sein völlig abzutrennen; so dass man auf keine Weise von Gütern, als Gegenständen des Begehrens, die Bestimmung der Maximen des Willens in Hinsicht ihres sittlichen Werths hernehmen dürfe; wohl aber derjenige Wille *Achtung* verdiene, welcher aus Pflicht, in Folge der Vorstellung des Gesetzes, sich wirklich bestimme, und zum Handeln entschliesse. Hier war also das Achtungswerthe zu finden in einer *Harmonie* zwischen der Regel des Sollens und dem Thun des Willens; welches eben diejenige Harmonie ist, die wir anderwärts innere Freiheit genannt haben. Aber die Kritik der Urtheilskraft reformirt alles. Sie erzählt von einer Idealwelt, worin Sein und Sollen dergestalt in Eins zusammenfallen, dass die erste Bedingung aller ästhetischen Urtheile, nämlich die völlige Trennung zweier Glieder eines Verhältnisses, folglich jener Werth der Harmonie zwischen Einsicht und Wille, verschwinden muss. Eine Idealwelt aber, worin die sittlichen Werthe sich auf Null reduciren, ist nicht für uns.

„Eben so kann man auch einräumen: wir würden zwischen „Naturmechanismus und Technik der Natur, das ist, Zweck„verknüpfung in derselben, keinen Unterschied finden, wäre „unser Verstand nicht von der Art, dass er vom *Allgemeinen* „zum *Besondern* gehen muss; nnd die Urtheilskraft also in An„sehung des Besondern keine Zweckmässigkeit erkennen, mit„hin keine bestimmenden Urtheile fällen kann, ohne ein all„gemeines Gesetz zu haben, worunter sie jenes subsumiren „könne. Da nun aber das Besondere, als ein solches, in An„sehung des Allgemeinen etwas Zufälliges enthält, gleichwohl „aber die Vernunft in der Verbindung besonderer Gesetze der

„Natur doch auch Einheit, mithin Gesetzlichkeit, erfordert „(welche Gesetzlichkeit des Zufälligen Zweckmässigkeit heisst), „und die Ableitung der besondern Gesetze aus den allgemei- „nen, in Ansehung dessen, was jene Zufälliges enthalten, *a* „*priori* nicht möglich ist; so wird der Begriff der Zweckmäs- „sigkeit ein für die menschliche Urtheilskraft in Ansehung der „Natur nothwendiger, aber nicht die Bestimmung der Objecte „selbst angehender Begriff sein."

Diese Stelle ist etwas dunkel. Wir sehen jedoch zuvörderst in ihr den Zielpunct der vorhergehenden Betrachtungen. Der anschauende Verstand nämlich soll das Zweckmässige, welches der menschliche Geist nach bloss mechanischen Gesetzen unmöglich findet (denn das war ja oben behauptet worden), nicht mehr vom Naturmechanismus unterscheiden; und damit die, bloss eingebildete, Schwierigkeit verschwinde, das Zweckmässige sei nach den nämlichen Gesetzen möglich und auch unmöglich, (es ist aber immer möglich, und eben darum die Schwierigkeit gar nicht vorhanden,) wird uns gelehrt, der anschauende Verstand unterscheide eben so wenig das Mögliche und Wirkliche, das Sein und das Sollen, als das Zweckmässige vom Nothwendigen. Denn für ihn sei die Zufälligkeit dessen, was wir als zweckmässig beurtheilen, während es auch anders habe beschaffen sein können, überhaupt nicht da; er sehe in der Zweckmässigkeit unmittelbar das Wirkliche, ohne die gegenüberstehenden Möglichkeiten. Zufällig aber ist das Besondere, sofern das Allgemeine, unter welchem es logisch enthalten ist, auch anders hätte bestimmt werden können. Der anschauende Verstand muss also ja nicht vom Allgemeinen zum Besondern fortschreiten, wie wir thun; denn sonst führte ihn dies logische Verhältniss vom Besondern auf das Zufällige, vom Zufälligen auf das Zweckmässige, und dann würde er in jene (vorgebliche) Antinomie der Urtheilskraft verfallen. Ist einmal die Zufälligkeit da; alsdann fordert die Vernunft den ihr gebührenden Tribut; sie zwingt dem Zufälligen die Gesetzlichkeit auf! Möchte nun dies Alles hingehn: so können wir uns doch nicht gefallen lassen, dass der leere *theoretische*, (wo nicht vielmehr ungereimte) Begriff einer *Gesetzlichkeit des Zufälligen* uns als die Definition des *Zweckmässigen* aufgedrungen werde. Denn dieser letztere Begriff, nämlich der des Zweckmässigen, ist praktisch; er geht von der Annahme eines *Willens* aus, der

sich Zwecke setze; und wenn dieser Wille, wie hier überall vorausgesetzt wird, eine *Würde* hat, so ist die Bestimmung solcher Würde unläugbar eine *ästhetische* Bestimmung; dergleichen durch bloss theoretische Begriffe gar nicht kann erreicht werden.

Noch ein Zug! und die Beschreibung des anschauenden Verstandes wird fertig sein. Nämlich anstatt dass unser menschlicher Verstand genöthigt ist, „vom analytisch Allgemeinen zum Besondern zu gehen, können wir uns auch einen Verstand denken, der vom *synthetisch Allgemeinen*, das heisst, vom Ganzen, zum *Besondern*, das heisst hier, zu den Theilen geht; dessen Vorstellung des Ganzen also die Zufälligkeit der Verbindung der Theile nicht in sich enthält, um eine bestimmte Form des Ganzen möglich zu machen", — sondern der sich die Möglichkeit der Theile als vom Ganzen abhängig vorstellt; wodurch er natürlich das gewinnt, dass ihm die Einheit der Organismen, welche in der That nur für den Zuschauer vorhanden ist, als eine reale Einheit, der Organismus selbst aber als eine nothwendige Entwicklung eben dieser Einheit erscheint.

Dass nun *Kant* in diesen Schwärmereien zugleich Logik, Sittenlehre und Metaphysik wider sich aufgerufen, und seinen eigenen grössten Verdiensten, um einer eingebildeten Verlegenheit willen, gerade entgegen gearbeitet hat, liegt zwar am Tage. Aber die wächsernen Flügel eines eingebildeten Verstandes, *der nicht der unsrige ist,* waren nun einmal da; der Gebrauch dieser Flügel war dargestellt als ein versagtes Gut, als ein verbotener Genuss! Wie hätten sich die Nachfolger das gefallen lassen sollen! War ein älterer Mann zu steif, um selbst den *Dädalus* vorzustellen, so konnten doch wohl Jüngere die Rolle des Ikarus übernehmen! Und hier nun kam noch eine andre Verführung hinzu. *Spinozа* nämlich hatte längst die Schwingen jenes anschauenden Verstandes erprobt; und seine Lehre fing eben an, Beifall zu gewinnen. *Kant* also musste erscheinen als Einer, der am Ende langer Anstrengungen endlich schüchtern wagt, mit einer Erfindung hervorzutreten, die schon hundert Jahre alt, und vielfach gebraucht und geübt ist. Was half es ihm nun, unsre Urtheilskraft, unsern Verstand, unsere Vernunft so genau beschrieben und ausgemessen zu haben, da Alles, was sich darüber sagen liess, nur auf untergeordneten Standpuncten gültig war, durch einen kühnen Auf-

schwung aber alle verbindende Kraft verlor? Seine Lehre wurde nun gebraucht, so weit sie brauchbar war, um jene andre, noch vollkommenere, dadurch zu bestätigen. Was er in der Vernunftkritik, in der Sitten- und Rechtslehre geleistet hatte, das setzte man bei Seite, sobald es sich zu den höheren Offenbarungen der Kritik der Urtheilskraft nicht schickte. Die Worte *Essenz* und *Existenz* waren zwar veraltet, aber für die *causa sui, cuius essentia involvit existentiam*, konnte man leicht andre Redensarten erfinden. Die *Reform* der alten Metaphysik, welche eigentlich der Gewinn aus Kant's kritischen Bemühungen hätte sein sollen, *war durch ihn selbst vereitelt*, — oder vielleicht auch nur auf eine spätere Zeit *verschoben!*

Abgesehen von dem, was aus *Kant's* Lehre gemacht worden, bemerkt man leicht, dass in seinem eigenen Geiste die Meinung von den Seelenvermögen an Allem Schuld ist. Giebt es besondere Augen und Ohren des Geistes wie des Leibes; kann das Erkenntnissvermögen auf verschiedenen Planeten verschiedene Einrichtungen haben; ist keine wesentliche Verbindung, keine allgemeine Gesetzmässigkeit in der Bildung *jedes* Wissens, *wer auch der Wissende sei:* so wird Alles subjectiv; und von Wahrheit lässt sich dann eigentlich nicht reden, sondern nur von gleichartiger Täuschung, die nicht viel mehr bedeutet, als was eine conventionelle Sittlichkeit und ein nationaler Glaube bedeuten können. Alsdann ist's kein Wunder, dass ein denkender Geist den Fesseln der menschlichen Eigenheiten zu entfliehen, und statt der subjectiven Wahrheit die *wahre* Wahrheit zu erhaschen, sich selbst aber dabei zu überfliegen sucht. Niemals wird man diesen Irrsalen anders als durch die Mechanik des Geistes entgehen können, aus welcher klar wird, dass an besondere Einrichtungen des menschlichen Erkenntnissvermögens überall nicht zu denken ist.

Wie aber die kantische Lehre einmal da liegt: so zeigt sie offenbar der frühern und der spätern Zeit zwei ganz verschiedene Seiten. Die Vorurtheile, welche sie jener entreissen will, führt sie selbst der andern wieder zu. Jedoch, obgleich wir die hintere sowohl als die vordere Seite zeigen mussten, so werden dennoch unsere fernern Betrachtungen sich nur auf die Lehre der Vernunftkritik beziehen; denn es ist unserer Achtung gegen *Kant* angemessen, dasjenige so wenig als möglich zu berühren, was wir nur als spätern Auswuchs ansehen, und was

überdies in der Schwierigkeit des damals noch wenig bearbeiteten Gegenstandes Entschuldigung findet.

Die Weitläuftigkeit dieser Anmerkung darf nns übrigens nicht gereuen. Nachdem wir uns in einer der vorzüglichsten Schatz- und Rüstkammern *Schelling's* umgesehen haben, brauchen wir tiefer unten Manches nicht mehr besonders aufzuführen, was sichtbar genug das Gepräge seines Ursprungs an sich trägt. Ueber *Kant's* nnd *Schelling's* Lehren von der Materie muss ohnehin gegen das Ende noch ausführlicher gesprochen werden, als es hier schon geschehen könnte.

Will der Leser das schon Gesagte mit dem weiterhin noch Vorzutragenden gehörig zusammenfassen: so wird das Wunder, welches in den Schicksalen der kantischen Philosophie zu liegen scheint, zuletzt völlig verschwinden. Zuerst schien nämlich dieselbe den Zeitgenossen Kant's äusserst schwer verständlich; späterhin gingen die ihm folgenden Schulen weit auseinander. Warum? Weil in der That der Umriss seiner Lehre schwer zu zeichnen ist. Die ersten Anfänge einer richtigen Ontologie sind darin vorhanden; und darauf beruht ganz eigentlich und wesentlich die historische Wichtigkeit Kant's für die Metaphysik, denn hiedurch steht er im bestimmtesten Gegensatz gegen die ältere Schule sowohl als gegen Spinoza, Schelling, und Alles, was dahin gehört. Aber den Faden der Ontologie hat er gar nicht fortgesponnen; vielmehr ihn gleich völlig abgerissen; und zudem liegt der richtige Anfang so versteckt in den hintersten Theilen der Vernunftkritik, als wäre darin nur ein Stückchen Polemik gegen den theologischen Dogmatismus zu suchen. Die grosse Masse der kantischen Lehre (welche *Fries* und Andre bearbeitet haben) ist abhängig von der fabelhaften Psychologie; und angefüllt mit allem möglichen Irrthum, der von ihr theils erzeugt, theils durch Analogie veranlasst werden kann. Daher wurde Schelling's Lehre als eine Wohlthat empfunden; sie stellte eine Art von Ontologie wieder her; und beschwichtigte auf diese Weise ein Bedürfniss, das sich stets von neuem melden muss, so oft man es vernachlässigt. Ob gleich nun hiemit auch die Fehler der alten Metaphysik, nnr unter veränderten Namen und Gestalten, wieder herbeigeführt, und die nothwendige Reform der Ontologie aufgehalten wurde: so konnte doch die eigentliche Schule *Kant's* desto weniger Widerstand leisten, da sich derselbe, wie wir so eben zeigten, durch seine

Reden vom anschauenden Verstande ganz und gar von seiner eignen rechten Bahn entfernt, und hiemit einen dunkeln Schatten auf sein Werk geworfen hatte. Das Verkehrteste galt nun für das Beste; und *Kant's* Auctorität diente zur Bekräftigung für Einfälle, die eben so unreif als schwärmerisch waren.

Zweite Anmerkung.

1) Wir nehmen nun an, jener Anfänger, dessen die Anmerkungen zu den vorigen Capiteln gedachten, sei vorgeschritten durch Geist und Studium, und eingetreten in die Periode der Begeisterung, des feurigen Strebens nach *Einheit*; zuerst nach Einheit in den Zwecken, dann auch in den Einsichten, im Wissen. Denn so wie der junge Mann nicht länger das zerstreute Treiben der frühern Jahre an sich duldet, vielmehr sein Thun beherrscht, seine Neigungen unterordnet, seinen Plan bestimmt und vesthält: eben so will auch der Forscher sich nicht mehr seinem zufälligen Gedankenlaufe überlassen; sondern er sucht Entscheiduug in Meinungen, welche überall durchgreife, und kein Anstossen an entgegenstehende Wahrheit zu fürchten habe. Je mehr nun alles Einzelne ihm zum Räthsel wurde, desto gewisser denkt er sich einen verborgenen Mittelpunct des Ganzen. Je pragmatischer seine historische Kenntniss von der Natur und der Menschheit, desto ungenügender findet er die historischen Reihen, die nicht einmal Anfang und Ende, vielweniger veste Puncte zeigen, von denen sie abhängen.

Wo liegt nun die gesuchte Einheit? In uns? Oder ausser uns? Diese Frage bezeichnet einen Scheidepunct zweier Wege, deren einer zu *Kant*, der andre zu *Spinoza* hinführt.

Die Einheit des Wissens, wenn sie in uns liegt, verschmilzt besser mit der unseres Wollens, unseres Bewusstseins. Um sie zu finden, scheint es, dürfe man nur sich recht sorgfältig auf sich selbst besinnen; sie müsse also in unserer Gewalt sein.

Die Einheit des Wissens, wenn sie ausser uns liegt, wird weit vollkommener die Natur umfassen; und sie hat alsdann nicht den Fehler, das Universum zusammenzupressen, damit es Raum habe im Ich.

Tiefsinniger und gründlicher zeigt sich *Kant*; grösser, dreister, und reicher scheint Spinoza.

Allein welche Grundlage haben beide uns darzubieten? *Kant's*

Fundament ist — empirische Psychologie. Wer daran zweifelt, den verweisen wir auf *Fries*. Ob eine solche Grundlage Vestigkeit besitzen könne: darüber haben wir anderwärts gesprochen. Spinoza's Grundlage ist — eine absolute Voraussetzung. So sagen die Freunde. Eine grundlose Hypothese. So sagen die Unbefangenen. Ein Unding, das selbst für ein Hirngespinnst zu schlecht ist; so findet sich's nach gehöriger Prüfung.

Also lasse der Anfänger sich warnen. Seine Ahnung war Täuschung, *wohin auch* sie die *Einheit des Wissens* verlegte, die ihm vorschwebte; statt dass er nach einer methodischen Sicherheit und Verknüpfung in seinem Denken hätte suchen sollen.

Hört er zur rechten Zeit auf unsere Warnung: so kann sein Streben ein würdiges Ziel finden, obgleich von andrer Art, als er meinte. Kennt er sittliche Ideale: so ist der besste Theil seiner Begeisterung gesichert, und er verliert davon nur den andern, gefährlichen Theil, welcher ihm die Besonnenheit verdunkelte. Kennt er nicht das Gute und Schöne: so ist er *mit* und *ohne* Metaphysik für jedes höhere Leben verloren.

Findet er zu spät unsere Warnung bestätigt, nachdem die flüchtige Liebe, die ihn mit der Einheit gleichsam vermählte, in den Widerwillen der Ehescheidung übergegangen ist: so wird er sich unter die Schwärmer, oder auch unter die Empiristen begeben. In beiden Fällen ist er ausser unserm Bereiche.

Gleichwohl darf unsre Warnung nicht solchergetsalt missverstanden werden, als bezöge sie sich auf das *Studium;* sie richtet sich nur gegen die Vorurtheile. Studire doch jeder, nicht bloss *Kant*, sondern auch *Spinoza!* Die Uebung im Denken wird ihm wohlthun, so lange er wirklich denkt.

Damit aber dem Denken einige Unterstützung geschafft werde, müssen wir in der nun gleich folgenden Darstellung derjenigen Metaphysik, die im Spinozismus liegt, jede Hülle, jedes Kleid weglassen, und die Figur ganz nackt zeichnen. Nicht bloss die Verzierungen der Neuern, sondern auch den geistlichen Ornat, worin *Spinoza* sich selbst zeigt, muss er ablegen. Wir wollen ihn damit nicht beschuldigen, als hätte er absichtlich ein Kleid geborgt; im Gegentheil, wir wissen, von wo sein Denken ausging; und seine Aufrichtigkeit bleibt uns stets achtungswerth. Allein die Eigenthümlichkeit unserer vorliegenden Arbeit veranlasst uns zu einer Trennung dessen, was *Spinoza* von Metaphysik lehrte, und des andern, was ihn dazu bewog,

und was er damit erreichen wollte. Doch hierüber müssen wir uns im allgemeinen genauer erklären.

2) Die Angelegenheit des Wissens, welche uns hier beschäftigt, hat zwei Seiten; eine psychologische, und eine metaphysische. Den Historiker würde jene vorzugsweise anziehen; er würde jede Lehre aus ihrem Ursprunge ableiten, und die Gedankenreihen nicht sowohl in der letzten Gestalt, welche der Stifter ihnen absichtlich in seinen Schriften gab, sondern lieber noch in der ersten, die sie früher unwillkürlich hatten, und die man aus dem Zusammenhange der Systeme erkennt, vor Augen legen. Wollten wir diese Maxime befolgen, so müssten wir, *Spinoza's* wegen, nothwendig zu *Des-Cartes* hinaufsteigen. Allein aus demselben Grunde hätten wir gar nicht bei der leibnitzisch-wolffischen Schule anfangen können, sondern wir hätten bis zu *Aristoteles*, ja bis zu *Thales* zurückgehn, und die ganze Geschichte der Metaphysik durchlaufen müssen. Das psychologische Interesse verlangt es so; die Bewegung des menschlichen Geistes, welche nach Metaphysik strebt, konnte in der wolffischen Schule nicht anfangen; die Frage, wie sie entstanden sei? geht ins Dunkel des Alterthums zurück.

Nun ist es aber gewiss, dass man eine solche Geschichte, welche ein psychologisch genügendes Gemälde aufstelle, nicht *vor*, sondern erst *nach* der Metaphysik gewinnen kann. Alle dunkeln Theile dieser Geschichte bedürfen der Wissenschaft, damit man sie auslege und richtig zusammenfasse. Nur solche Thatsachen, die wenigstens factisch ganz unzweideutig, und verständlich genug vor Augen liegen, kann man zur Vorbereitung auf die Wissenschaft *dergestalt* gebrauchen, dass man die Gegner ohne Umstände auf die Thatsachen verweiset.

Ferner ist klar, dass, so lange die Wissenschaft noch gesucht wird, alles, was sich unter ihrem Namen darbietet, nur nach seinem speculativen Werthe kann geprüft werden. Woher es komme, ist gleichgültig; wäre es brauchbar, so würde man sich desselben bedienen. Nicht der Ursprung, sondern die vollendete Leistung kommt hier in Frage. Von welchen Veranlassungen auch *Spinoza's* Lehre möchte ausgegangen sein: stünde sie jetzt, wie sie nun einmal ist, in vestem Zusammenhange mit dem Gegebenen, und wären ihre Begriffe gesund, ihre Axiomen und Definitionen richtig, ihre Schlüsse bündig, ihre Ausführungen zulänglich, so würden wir das in ihr finden, was wir

suchen. Vollständig nachzuweisen, wieviel daran fehle, ist hier nicht unsre Absicht; die gegebene Warnung hinlänglich zu begründen, ist viel leichter und kürzer; und das wird theils in der nächsten Abtheilung, theils an den passendeu Stellen im Verfolg dieses Werkes geschehen.

Uebrigens ist der wahre Sitz des Spinozismus nichts anderes als ein theologischer Dogmatismus, welchen wir zwar hier, unserem Zwecke gemäss, bei Seite setzen, den aber der Leser ohne Mühe, und noch leichter als in *Spinoza's* Ethik, auffinden kann, wenn er dessen *cogitata metaphysica* aufschlagen will. Dort ist *Spinoza* seiner Theologie so gewiss, dass er sogar im siebenten Capitel behauptet: *si modo recte attendatur ad haec pauca, quae diximus, nihil circa Dei intellectum proponi poterit, quod facillimo negotio non solvi queat.* Sollte man es glauben, dass menschliche Vermessenheit sich so weit versteigen könne? Und diese ungeheure Keckheit hat selbt nach *Kant* noch wiederum ihren Einfluss unter uns erneuert! Es ist eine Gunst, die wir dem *Spinoza* erweisen, wenn wir auf seine theologische Anmaassung nicht Rücksicht nehmen, sondern ihn bloss als einen Metaphysiker betrachten.

Die oben angeführte Stelle *Kant's* (§. 32) ist die Basis aller wahren Ontologie; wie gänzlich aber der Geist des Spinozismus ihr widerstreitet, wird man sogleich in einer entscheidenden Probe wahrnehmen; nnd das später Folgende (im fünften Abschnitte) wird die Sache vollends ins Licht setzen.

In Einer Hinsicht können wir jedoch die Lehre des Spinoza im voraus empfehlen. Sie spannt nämlich mehr als andre Systeme die Aufmerksamkeit, und richtet sie auf die grössten Fragen, welche der Mensch erheben kann. Dies leistet sie zugleich durch das, was sie darbietet, nnd durch das, was sie offenbar vermissen lässt.

ZWEITE ABTHEILUNG.

DIE LEHRE DES SPINOZA.

ERSTES CAPITEL.

Ontologie des Spinoza.

§. 40.

Spinoza's Vortrag in seinem Hauptwerke, welches den Titel *Ethik* führt, ist mit so vielen *äusseren* Zeichen von Ordnung versehen, dass man glauben muss, er habe nach seiner Meinung seine Gedanken wirklich geordnet. Daher ist man es ihm schuldig, die Form seiner Darstellung zwar nicht in dem theologischen Klange der Worte, aber im Wesentlichen der Begriffe und Schlüsse beizubehalten, welches von denen, die nur Resultate bei ihm suchen, pflegt vernachlässigt zu werden.

Zuerst muss man sich wiederum versetzen in ein Zeitalter, welches die Dinge aus ihrer Essenz und Existenz zusammenzusetzen gewohnt war. *Was* die Dinge seien, dies glaubte man sich zuerst so denken zu müssen, dass daraus die nöthigen Folgerungen könnten abgeleitet werden; ungefähr so, wie man nach dem Beispiele der Geometrie (welchem auch *Spinoza* folgt) solche Definitionen und Axiomen voranschickt, wie man sie bei den Lehrsätzen gebrauchen wird. *Dass* die Dinge seien, wurde niemals in dem Sinne erwogen, wiefern daraus eine Bedingung hervorgeht, die der Begriff des *Was* (der Essenz) erfüllen muss, damit der Begriff des *Sein* mit ihm könne vereinigt werden.

Das Sein dachte man sich als eine von den mehrern Bestimmungen des Dinges; und nachdem man das Ding, als Subject, schon vorausgesetzt hatte, (wie wenn es schon da stünde, noch ehe es ins Dasein eintrāte,) legte man hintennach das Sein, als ein Prädicat, ihm bei.

Eine solche Beilegung konnte auch vermehrt, das Sein konnte gesteigert werden; wie wir aus §. 10 schon wissen.

Wer daran zweifeln wollte, dass diese Vorstellungsarten auch bei Spinoza zum Grunde liegen: der müsste nicht die ersten Sätze der Ethik gelesen haben.

Aber ein merkwürdiger Unterschied *in der Art, wie* dem Dinge das Sein beigelegt wird, zeigt sich in der Vergleichung der ältern Schulmetaphysik gleich Anfangs.

Die letztere betrachtete das Sein als einen *modus*, eine zufällige Bestimmung, die dem Dinge fehlen oder auch gegeben werden könne (§. 9); hingegen Spinoza hielt die absolute Position, die im Begriffe des Sein liegt, in so fern vest, dass sie, einmal *geschehen*, nicht wiederum ihr Gegentheil zulasse; oder einmal *verneint*, auch für immer abgewiesen sei.

Wie weit er gleichwohl von wahrer *absoluter* Position entfernt blieb, zeigt gleich seine erste Definition: *per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam.* Den Ausdruck: *causa sui*, hätte Spinoza nicht gebrauchen können, wenn er nicht die Essenz, als *Ursache*, voraussetzte bei der Existenz, *als der Folge*.

Die klärste Erläuterung hiezu giebt die lange Anmerkung hinter dem achten Satze. „Wenn Jemand sagte, er habe eine klare und deutliche, — *das ist: wahre*, Vorstellung von der Substanz, und gleichwohl zweifele er, ob eine solche existire: so wäre dies eben so viel, als zu sagen, er habe eine wahre Erkenntniss, und zweifele doch, ob sie nicht falsch sei.* Oder, *wenn Einer annimmt, eine Substanz werde geschaffen, so nimmt er zugleich an, das Falsche sei wahr geworden; welches ohne Zweifel höchst ungereimt ist.*" Hier giebt der klare und deutliche Begriff die Essenz; und aus der Essenz folgt die Existenz. Dem gemäss wäre die Existenz nichts weiter als die *Wahrheit des Begriffs;* wovon *Kant* sehr deutlich das Gegentheil einsah (§. 32). Auf diese Weise diente Spinoza noch immer dem alten Vorurtheil der Schulen, über die er sich weit hinaus geschwungen zu haben glaubte.

Diese Dienstbarkeit erhellet noch weiter aus dem 9ten Satze: *je mehr Realität, oder Sein, eine Sache hat, desto mehr Attribute*

* Ganz ähnlich irrte Platon; *πῶς γὰρ ἂν μὴ ὄν γέ τι γνωσθείη;* wobei gleichfalls aus der Wahrheit des Begriffs die Existenz geschlossen wird; als ob alle gültige Begriffe auch reale Gegenstände haben müssten. Vgl. Einleitung in die Philos. §. 121, [§. 144 d. 4 Ausg.].

kommen ihr zu. Aber an diesen Satz heftet sich ein Irrthum, der dem Spinoza ganz eigenthümlich zu sein scheint.

§. 41.

Er fügt nämlich sogleich hinzu: *jedes Attribut einer Substanz muss durch sich selbst gedacht werden. Denn es bestimmt die Essenz derselben.*

Hätte Spinoza beweisen wollen, man müsse die Essenz nicht aus mehrern Attributen zusammensetzen, so wäre er hier im rechten Zuge gewesen. Denn gesetzt, es seien dieser Attribute *ursprünglich* mehrere, so bestimmt jedes so gut als das andre die Essenz; keins wird vom andern abgeleitet; auf die Frage: *was* ist das Seiende, erhält man durch jedes der Attribute eine selbstständige, für sich zulängliche Antwort; und auf die Frage: *wie viel* ist des Seienden, sind nun so viel Antworten vorhanden als Attribute; folglich so viel Dinge als Attribute; die Voraussetzung Eines Dinges aber ist aufgehoben; und der Begriff der Einheit wird leer. Was aber setzt nun *Spinoza* an die Stelle dieses richtigen Schlusses? Die Frage: *ist es erlaubt, in Einem Seienden eine zusammengesetzte Qualität anzunehmen?* fiel ihm noch weniger ein, als *Leibnitz*, der ihr durch Berufung auf Erfahrung zu entgehen meinte (§. 29). Aber die *Folge* des begangenen Fehlers fand er wirklich; nämlich dass von mehrern Attributen, die man gleicherweise einer Essenz zuschreibt, jedes selbstständig sein werde. Statt nun gewarnt zu sein, und seinen Weg rückwärts zu gehn: behauptet er mit klaren Worten, man dürfe nicht schliessen, dass jene mehrere Selbstständigen nun auch mehrere Dinge oder Substanzen seien; denn *das liege nun einmal in der Natur der Substanz,* dass jedes ihrer Attribute für sich zu denken sei. Er hätte eben so gut sagen können, es liege in der Natur Einer Substanz, dass sie eine Summe mehrerer Substanzen sei.

§. 42.

Das Vorstehende zeigt schon, dass *Spinoza* weder das *Esse*, noch das *Inesse*, erwogen hatte. Deutlicher wird dieses durch seine eignen Erläuterungen; z. B. durch folgende: *wie der viereckige Cirkel den Grund seines Nichtseins in sich selbst trägt: eben so folgt dagegen die Existenz der Substanz aus ihrer Natur.* Eben dahin gehört sein verfehltes Axiom: *omnia, quae sunt, vel in se, vel in alio sunt.* Besser wäre es gewesen, das Wörtchen *In*, vom Sein, seiner ursprünglichen Qualität nach betrachtet,

gänzlich zu verneinen. Freilich wenn sogar der viereckige Cirkel *wirklich* etwas *in sich* trägt, obgleich er *nicht ist*, und das, *was* er in sich trägt, gerade der Grund seines *Nicht*-Seins ist: wie sollte da nicht die Natur der Substanz etwas *in sich* tragen, nämlich ihr eigenes Sein?

Ohne das *In-sich* hätte Spinoza nicht von der Stelle kommen können. Alles war bei ihm *immanent*, um nur nicht *transient* sein zu müssen. Er ist so eilig, die nach aussen gehende Causalität wegzuschaffen, dass der Satz: *una substantia non potest produci ab alia substantia*, eigentlich seinen ersten Hauptsatz ausmacht. Diesem sind des Beweises wegen einige andere vorgeschoben; die wir ansehen müssen.

Der nächstvorhergehende behauptet, es könne nicht mehrere *gleichartige* Substanzen geben. Gesetzt, wir räumen dies ein: so soll daraus folgen, eine *schaffende* und eine *geschaffene* Substanz (wofern es dergleichen gäbe) müssten *ungleichartig* sein. Aber *Ungleichartiges kann*, nach einem noch frühern Satze, *nicht Eins des Andern Ursach sein.** Warum nicht? Weil dann Eins nicht aus dem Andern *begriffen* werden kann! Also: *wenn es Causalität geben soll, so müssen wir sie mit unsern Begriffen dergestalt verfolgen können, dass wir einen und den nämlichen Begriff forttragen aus Einem ins Andre?* Wenn nun, wie *Leibnitz* sagte, das Andre keine Fenster hat, so werden wir freilich nicht hineinkommen. Dann liegt aber die Schuld nicht an der Ungleichartigkeit, sondern an der *Verschlossenheit* des Einen fürs Andre. Spinoza suchte die Schwierigkeit an einer Stelle, wo sie nicht liegt. Es ging ihm wie denen, welche die Wirkung des Leibes auf die Seele, und rückwärts, *darum* unbegreiflich finden, weil nichts Leibliches in der Seele, nichts Geistiges im Leibe Platz nehmen könne. Wären nur beide einander ähnlich, dann, meinen sie, möchte es besser gehn. Ungefähr so gut, als wenn ein Körper den andern stösst, indem er seine Bewegung in denselben *hineingiesst!* Ob wohl eben so das Scheidewasser aufs Metall wirken mag? An dieser Frage mag vorläufig der Leser sich üben, bis wir zu ihrer Beantwortung gelangen werden.**

---

* *Qualis causa, talis effectus;* so lehrte auch die Schule; vergl. §. 19.

** Wenn Jemand fragt, ob denn bei Spinoza gar kein Anlass zu finden sei, um von richtigen Causalbegriffen eine Spur zu entdecken: so verweisen

§. 43.

Warum kann es denn nicht mehrere *gleichartige* Substanzen geben?

Antwort: sie müssten unterschieden werden.

Hier müssen wir sogleich sowohl dem *Spinoza*, als *Leibnitz* widersprechen. Indem wir von gleichartigen Substanzen reden, wollen wir sie gerade *nicht* unterscheiden, sondern ihre Qualität soll gleich sein; in dem Begriffe dessen, *was* sie sind, sollen sie zusammenfallen. *Dann*, meint man, *fiele der ganze Gedanke zusammen!* Aber er fällt eben so wenig zusammen, als die Vorstellung zweier mathematischer Puncte, denen man eine unbestimmte Entfernung beilegt, in Eins zusammenfliesst. Wie wir es machen, die Vorstellungen der mehrern Gleichartigen gesondert zu halten, ist hier ganz gleichgültig; es mag immerhin vermöge eines dunkeln Raumbildes geschehen; dies wird nichts schaden, wenn wir nur nicht uns so vergessen, als ob dies Raumbild eine Bestimmung in den zusammengefassten Gleichartigen sein sollte, während es bloss ein Hülfsmittel unserer Zusammenfassung ist. Hieher gehört eine Erläuterung aus der Psychologie. Nämlich *alles* Entgegensetzen, nicht bloss des Gleichartigen, sondern auch des Ungleichartigen, geschieht durch ein Zwischenschieben, nach Art des Raumes.* Diejenigen, welche meinen, das Ungleichartige *besser* als ein Vieles denken zu können, wie das Gleichartige, wissen bloss nicht, welcher psychologische Mechanismus in ihnen vorgeht, während sie sich das Ungleichartige auseinander setzen; sie kennen eben so wenig die Raumvorstellung, als deren Analoga.

Es ist also sehr überflüssig, wenn Spinoza so fortredet: *sie müssten unterschieden werden entweder nach verschiedenen Attributen oder Affectionen.* Wir setzen ein Weder — Noch statt dieses Entweder — Oder; und behalten dennoch die angenommene Mehrheit, die wir bei *mehrern Substanzen* recht wohl, *in Einer* Substanz aber gar nicht ertragen können; und worauf der Unterschied des Gleichartigen und Ungleichartigen nicht im mindesten einfliesst.

§. 44.

Die Ueberzeugung des *Spinoza*, dass keine Substanz von der

wir auf §. 51 und 72. Die Spur lässt sich erkennen, wenn man den Weg schon weiss.

* Psychologie II, §. 139.

andern könne hervorgebracht werden, hatte eigentlich einen anderen Grund, als den, welchen er angiebt. Man weiss aus der Lehre des *Des-Cartes*, dass die hervorgebrachte Substanz diesen Namen nicht verdienen würde. Sie behält ihr Sein in der hervorbringenden; kann sich von dieser nicht sondern; dadurch wird das Hervorbringen zur blossen Redensart. Jene Selbstständigkeit, die Spinoza jedem Attribut für sich beilegte (§. 41), und die es wirklich nur gar zu gewiss besitzen würde, wenn es wahr wäre, dass ihrer mehrere ursprünglich zur Essenz einer und derselben Substanz gehörten, — *fehlt* dem Hervorgebrachten, im Sein Abhängigen; und darum wird es nicht Substanz, sondern bleibt Prädicat seines Hervorbringenden, aber von ihm nicht wahrhaft Verschiedenen. *Spinoza* ist als Schüler des *Des-Cartes* zu betrachten; wir wollen ihm also diesen triftigern Beweis für seinen Hauptsatz leihen, und nun sehen, wohin er sich wendet.

§. 45.

Zuerst schliesst er: zur Natur der Substanz gehört die Existenz. Das kann, richtig gedacht, weiter nichts heissen, als: wäre sie nicht, so würde sie auch nicht hervorgebracht werden.

Dann folgt ihre nothwendige Unendlichkeit. Dies soll eigentlich heissen: sie ist *nicht endlich;* denn es giebt für sie keine andre, von der sie könnte begrenzt werden. Folgt denn daraus, sie sei unendlich gross? Wie nun, wenn sie überhaupt *kein Quantum* ist?

Und jetzt tritt der Satz auf:

Die Substanz, bestehend aus unendlich vielen Attributen, deren jedes ein unendliches und ewiges Wesen ausdrückt, existirt nothwendig.

Erster Beweis. Gesetzt, sie existire nicht. So liegt in ihrer Essenz nicht die Existenz, welches absurd ist, da zur Natur der Substanz die Existenz gehört.

Zweiter Beweis. Wenn kein Grund das Dasein der Substanz verhindert, so muss sie existiren. Ein solcher ist aber weder in ihr, noch ausser ihr.

Dritter Beweis (in der Anmerkung). Je mehr Realität zur Natur einer Sache gehört, desto mehr Kräfte hat sie *von sich (a se)*, um zu existiren. Das Unendliche hat also unendlich viel Macht: es ist eine unendlich starke *causa sui!*

Es wird genügen, solche Beweise historisch anzuführen. Die

Schwäche des viel zu hoch gepriesenen Schriftstellers hätten sie längst seinen Verehrern darthun können.

§. 46.

Wenn er nun weiter behauptet, die Substanz könne nicht *getheilt* werden: so ist dieser, zufällig richtige, Satz doch bei ihm nur eine Folgerung aus der zuvor mit Unrecht aufgestellten Lehre von der Substanz. Die Theile nämlich würden entweder nicht mehr Substanzen bleiben, und hiemit das Ganze, was *aus ihnen* bestehen sollte, das Sein verlieren: oder sie wären Substanzen, folglich jeder *unendlich* und *verschieden*. Das Letzte ist zuvor geleugnet; und die Theile eines Ganzen müssen endlich sein, weil sie sich in ihm gegenseitig begrenzen.

Bloss im Vorbeigehn wollen wir hier anmerken, dass von einem unendlichen Kreise jeder Sector unendlich gross ist, *obgleich* sie einander begrenzen.

Hier aber offenbart nun schon *Spinoza* seine Meinung von der *Materie*. Sie ist nach ihm die Substanz, so fern sie ausgedehnt ist.* Er legt hiebei den geometrischen Begriff des Raums zum Grunde, den man aus Puncten nicht zusammensetzen darf; und denkt sich die wirklichen Theilungen der Materie als blosse *Verschiebungen*, so dass kein Vacuum entstehe. Fing er einmal an mit der Einheit des unendlichen Weltraums, so durfte er nicht mehr ans Verschieben denken; und *alle Theile mussten überdies gleichartig werden*. Wirklich behauptet er das Letztere, und will nun das Wasser, *so fern* es Wasser ist, theilen, nicht aber *so fern* es körperliche Substanz ist. Auch kann nach ihm das Wasser, so fern es Wasser ist, entstehen und vergehn. *Woher sollen nun die verschiedenen Modificationen des Einen kommen; so vielfach, als zur Erklärung der verschiedenen Naturgegenstände nöthig sein würden?* Das ist die Frage, auf die es ankommt!

§. 47.

Auf diese Frage, die für ihn schlechthin unbeantwortlich sein musste, antwortet er mit der allerleichtfertigsten Verwechselung des Denkens und Erkennens; wobei ihm jedoch eine

* Eine Vergleichung der spinozistischen und der platonischen Materie, (wovon unten in der Schlussanmerkung zu diesem ersten Bande,) lässt sich *anfangen*, aber nicht *weit führen*. Das Verhältniss der Ideen zur Materie ist ganz unvergleichbar; und dient vielmehr, alle Künsteleien zurückzuweisen, durch welche neuerlich *Platon* und *Spinoza* sollten vereinigt werden.

Art von Entschuldigung in so fern zu Gute kommt, als der allgemeine Fehler der Zeit, das Verfehlen des wahren Sein, das Hinstellen von Essenzen ohne Existenz, ihn mit fort riss; eine Entschuldigung, die seit *Kant* durchaus wegfällt.

Sein sechzehnter Satz nämlich lautet so: *aus der Nothwendigkeit der Substanz muss Unendliches mit unendlich vielfachen Bestimmungen* (so viele nur immer in das *unendliche Denken* fallen können) *folgen.*

Beweis: Dieser Satz muss einem Jeden klar und offenbar sein, wenn er nur darauf merkt, dass *der Verstand* aus der gegebenen *Definition* jedes Dinges viele Eigenschaften schliesst, welche wirklich aus ihr (das ist, *aus der Essenz des Dinges)* nothwendig folgen. Der Eigenschaften sind desto mehr, *je mehr Realität* die Definition des Dinges ausdrückt, das heisst, *je mehr Realität die Essenz desselben in sich schliesst!*

Dieser Beweis ist die Quintessenz des alten Irrthums. Wir verweisen auf §. 41; und fügen hinzu, dass aus der einfachen Qualität des Einfachen *gar nichts* folgt, so lange kein Anderes damit zusammengefasst wird. Wenn aber auch aus dem Begriffe, oder aus der Definition, mancherlei folgte, so würde noch die höchste Vorsicht nöthig sein, um nicht ein leeres Gedankenspiel mit Erkenntnissen des Realen zu verwechseln.

§. 48.

Wie folgen denn nun die *endlichen* Dinge aus dem Unendlichen? Antwort: ganz und gar nicht; sondern *Endliches folgt nur aus Endlichem; in unendlicher Reihe.* Denn aus dem Unendlichen folgt nur Unendliches! Woher aber stammt denn die Endlichkeit? — Hier ist eine weit offene Lücke!*

Darum hätte *Spinoza*, der Consequenz gemäss, die Realität unserer gesammten Welt der Körper und Geister als gänzlich nichtigen Trug des Scheins verwerfen sollen. Allein wir befinden uns dennoch, indem er das Endliche als bekannt voraussetzte, und sich darüber keinen Zweifel einfallen liess, hier an der Schwelle seiner Lehre von der Welt; und stehn mitten in der Metaphysik des Pantheismus!

* *Schelling* suchte die Lücke auszufüllen. Vergl. unten §. 102 u. s. w.

Erste Anmerkung.

Die ältere Schule zeigte uns einen verfehlten, und daher fast pedantisch erscheinenden Versuch, die ontologischen Begriffe in strenger logischer Ordnung, ohne Achtsamkeit auf ihre Beziehungen, aufzustellen. Bei *Kant* sahen wir, unter dem Einflusse einer unkritischen Psychologie, den nämlichen Versuch auf eine andre Weise misslingen. Welche Ordnung hat denn *Spinoza* beobachtet?

Bei ihm ist statt aller Ordnung, oder vielmehr trotz der anscheinenden Sonderung von Definitionen, Axiomen, Lehrsätzen, Beweisen und Anmerkungen doch in dem, worauf es eigentlich ankommt, nämlich in der Verknüpfung der ontologischen Begriffe, die vollkommenste Unordnung und Verwirrung. Er beginnt mit dem Begriffe der *Ursache;* und zwar der *Ursache von sich selbst;* erklärt diese durch ein Verhältniss zwischen *Essenz* und *Existenz* (dem Was und dem Sein), womit der Causalbegriff überall nichts gemein hat; springt dann zum Begriff der *Endlichkeit* oder *Begrenzung;* kommt nun erst auf den eigentlichen Mittelpunkt der Ontologie, den Begriff der *Substanz;* erklärt diese durch das *In-sich-sein,* welcher seltsame, oder vielmehr ganz falsche, Begriff unter den des *inesse* (§. 11) nach logischer Ordnung fallen sollte, aber nicht darunter fallen kann. Denn das *inesse* gilt für den Ausdruck des Verhältnisses zwischen Accidens und Substanz. Man sagt von den Accidenzen, *sie wohnen in der Substanz.* Sollte nun die Substanz in sich selbst wohnen, so wäre sie ihr eignes *Accidens,* mithin wäre sie sogar vermöge der Erklärung: *Substanz ist das in Sich Seiende,* ihr eignes *Gegentheil,* und als solches mit sich selbst Eins. Aber der Leichtsinn des *Spinoza* ist so gross, dass er, diese Ungereimtheiten gar nicht bemerkend, fortfährt: „*das* „*heisst, die Substanz ist dasjenige, dessen Begriff von keinem an-* „*dern abhängt;*" eine Erläuterung, welche das Vorige mit Einem Federzuge durchstreichen würde, wenn nicht dem ganzen Systeme, wie es sich weiterhin entwickelt, die *Immanenz,* oder das *In-sich-sein,* zum Grunde läge. Von der Substanz, den Attributen und Affectionen kommt nun *Spinoza* sogleich auf Gott; und hier sollen sich die Begriffe des Unendlichen und der Substanz vereinigen; sammt jenem von der *causa sui.* In diesem Verfahren, den Begriff der Gottheit zusammenzusetzen, und zwar aus den zuvor einzeln erklärten Begriffen, liegt ent-

weder zu viel oder zu wenig Sorgfalt. Glaubte *Spinoza* die Gottheit *intellectual anzuschauen*, so musste alle Zusammensetzung aus Begriffen unterbleiben; wollte er aber den Weg der Ontologie betreten, so musste dies auf eine gründliche Weise geschehen; wobei früher von der Substanz als von der Ursache, früher von der Essenz und Existenz als von der Substanz, — zuletzt aber erst von der Begrenzung und ihren mannigfaltigen Formen, nicht in zwei kurzen Worten, sondern ausführlich zu reden war. Es ist nämlich klar, dass beim Begriffe einer realen Ursache schon der Begriff der Substanz vorausgesetzt wird; denn in ihr *wohnt* das Wirken. Ferner liegt im Begriffe der Substanz, noch ehe man beginnt zu zweifeln über die Möglichkeit, dass und wie derselben ihre Accidenzen mögen inwohnen können, die Voraussetzung: sie *sei;* und sie sei ein Solches oder ein Anderes, dessen Angabe die Bestimmung ihrer Essenz ausmachen würde. Begrenzung aber ist Negation, die an das Positive soll angebracht werden, und von ihr darf nicht eher die Rede sein, als bis die Begriffe des Positiven gehörig untersucht sind. So viel zur Berichtigung der Unordnung in den ersten sechs Definitionen! Hintennach kommen noch ein paar Begriffe, der Freiheit und der Ewigkeit. Wie und warum sie sich hier einstellen, erräth man allenfalls aus den falschen Definitionen: *frei* sei der Gegenstand, welcher durch die blosse *Nothwendigkeit* seiner eignen Natur existire; und die *Ewigkeit* sei *nicht* Dauer ohne Anfang und Ende, (welches denn doch wirklich die Bedeutung des Worts ist,) sondern sie sei die Existenz selbst, welche das Ewige in seiner Essenz, als ewiger Wahrheit, enthalte; — wobei wir zuerst an den alten Satz der Schule, *essentiae rerum sunt aeternae et immutabiles*, erinnern müssen, damit alsdann klar werde, dass *Spinoza* die Ewigkeit in der *Zeitlosigkeit* sucht, welche den Begriffen und Wahrheiten zukommt. Er würde sehr wohl gethan haben, sich bei dieser Gelegenheit auch an die *Unräumlichkeit* des Realen zu erinnern; aber statt dessen ist er der grosse Gönner der *körperlichen* Substanz; er giebt sich viel Mühe, zu zeigen, es sei der Gottheit gar nicht unwürdig, Ausdehnung zu besitzen, wofern nur der unendliche Körper nicht aus Theilen zusammengesetzt, und in sie aufgelöst werde. So begegnet es denn, dass Zeit und Raum, die sonst überall wie ein Zwillingspaar zu erscheinen pflegen, bei *Spinoza* ein ganz ver-

schiedenes Schicksal haben. Denn die einzige Substanz soll zwar unendliche Ausdehnung wirklich besitzen, und sogar dadurch, als durch ihr erstes Attribut gedacht werden; aber die Ewigkeit derselben darf man sich nicht als Dauer vorstellen. Und die Freiheit ist *nicht* frei von der innern *Nothwendigkeit!* Dies Hirngespinnst erzeugt sich aus der *causa sui*, dem In-sich-sein und Sich-selbst-hervorbringen, woran nicht hätte gedacht werden können ohne die Einbildung, *in der Essenz der Substanz liegt nothwendig die Existenz.* Um diesen Irrthum herum gruppirt sich Alles; und die Gruppirung dient statt aller Ordnung.

Es folgen die Axiomen. Nicht als ob jetzt wirklich ein neuer Kreis von Gedanken eröffnet würde; sondern der Ausdruck nimmt bloss eine veränderte Form an. Vorher war das In-sich-sein, ungereimt wie es ist, die Erklärung der Substanz; jetzt kleidet es sich in den Satz: *omnia, quae sunt, vel in se, vel in alio sunt.* Und hiemit noch nicht genug, muss dem Sein auch noch das Denken in die gleiche Ungereimtheit folgen; *id, quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet.* Welches an den Unfug erinnert, der noch in neuerer Zeit mit dem Satze $A = A$ getrieben wurde, als ob wirklich eine Art von Kenntniss dessen, was *A* sei, dadurch erlangt würde, dass man *A durch A* zu denken, oder, mit andern Worten, es zur Voraussetzung seiner selbst zu machen sucht! Uebrigens kehrt sich nun die vorige Reihe um. Vorhin war früher die Ursache da, als die Substanz; indem ja die letztere erst durch sich selbst hervorgebracht werden musste, ehe sie in sich sein konnte; jetzt aber folgt der Satz, *keine Wirkung ohne Ursache*, als drittes Axiom, jenen beiden vom In-sich-sein und vom Durch-sich-gedacht-werden. Das vierte lässt offenbar falsch die Erkenntniss der Wirkung von der Erkenntniss der Ursache abhängen und ausgehn; während wir alle Tage rückwärts vom Bewirkten auf die Ursache schliessen; und insbesondere die Metaphysik, will sie nicht von Hirngespinnsten ausgehn, und in denselben befangen bleiben, im allgemeinen keine andre Richtung nehmen kann und darf. Denn gegeben sind ihr die Erscheinungen; zu diesen die Gründe zu finden, ist ihr Geschäft. *Spinoza* nun ist bei aller Dreistigkeit noch immer nicht dreist genug, um seinen Fehler consequent durchzuführen. Da er von der Ursache auf die Wirkung schliessen will, und nur diese Bewegung des Den-

kens, nicht aber die entgegengesetzte, kennt oder kennen will, so musste er ohne alle Vorbereitung das Absolute intellectual anschauen; und dann hieraus, als aus der Ursache, die Wirkungen ableiten. — Mit dem vierten Axiom hängen das fünfte und sechste zusammen; sie drücken das Vorurtheil aus, als ob Erkenntniss ein unmittelbares Abbilden der erkannten Gegenstände wäre. Dass solche Erkenntniss ein völliges Unding ist, dergleichen weder im Ich, noch überschreitend das Ich, vorkommen kann, dies zu wissen, können wir von *Spinoza* nicht fordern. Wir dürfen von ihm keine Psychologie, und keine Erklärung vom Ursprung der Erkenntniss erwarten; wie sie erst nach *Kant's* und Fichte's Versuchen hervorgegangen ist. Er glaubte das Seinige zu thun, indem er solche Sätze in die Reihe der Axiomen aufnahm, welche dem tiefer unten folgenden Lehrsatze: *ordo ex connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*, zur Grundlage dienen könnten; und darüber ist ihm eben so wenig ein Vorwurf zu machen, als andererseits die vermeinten Axiomen für gültig dürfen anerkannt werden.

Nachdem wir das Bruchstück falscher Ontologie, was *Spinoza* in seinen Definitionen und Axiomen zusammenpresste, in der Kürze durchmustert haben, könnten wir jetzt auch die Folge der Lehrsätze bemerken. Dass die Substanz als Voraussetzung ihrer Affectionen gedacht wird, liegt im Begriffe, und verdient kaum den Namen eines Lehrsatzes. Dass zwei Substanzen nichts gemein haben, wenn ihre Attribute (also auch ihre Essenz) verschieden sind, scheint ein identischer Satz; ist aber eine gefährliche Zweideutigkeit. *Nichts gemein haben*, kann bedeuten, *unähnlich sein;* aber es kann ausgelegt werden, als ob dadurch alle Gemeinschaft und Wechselwirkung ausgeschlossen würde; während wir nur an Alkali und Säure, an Basis und Sauerstoff zu erinnern brauchen, um hier Vorsicht zu empfehlen. Wirklich bedient sich *Spinoza* sogleich der Missdeutung, indem er im dritten Satze folgert, eins könne nicht die *Ursache* des andern sein, wenn beide nichts gemein haben; Unähnlichkeit ist aber kein Grund, irgend ein Causalverhältniss auszuschliessen; gerade das Gegentheil wird im zweiten Theile dieses Werks klar werden. — Allein es lohnt nicht, uns hier länger aufzuhalten. Vollständige Kritik kann eher nicht geliefert werden, bis man die Wahrheit schon deutlich dem Irrthum gegenüber sieht. Der Leser wird in der Folge unsere Absicht, den

vorliegenden Irrthum als einen Vorrath zu weiterer Untersuchung zu gebrauchen, klar genug erkennen; für jetzt fahren wir fort, diesen Vorrath zu sammeln und zurecht zu legen.

Zweite Anmerkung.

Wir haben vorhin schon einigemal auf den Anfänger Rücksicht genommen; und es wäre um so weniger schicklich, dieses hier zu unterlassen, da *Spinoza* selbst mit seinem Beispiele vorangeht; indem er dem ersten Theile seiner Ethik einen Zusatz angefügt hat, der im Tone der höchsten Ueberlegenheit des Lehrers über den Schüler abgefasst ist. Indem wir den wesentlichen Inhalt desselben mittheilen, wird die Antwort auf eine mögliche Beschuldigung, als hätten wir durch geflissentliches Vermeiden des Namens: *Gott*, die Darstellung des *Spinoza* geschwächt und gewaltsam behandelt, — sich von selbst ergeben.

Als das wichtigste Vorurtheil, welches seiner Lehre entgegenstehe, bezeichnet *Spinoza* dort die angewöhnte Meinung der Menschen, Gott und die Natur handelten nach Zwecken; Gott nämlich habe Alles für den Menschen geschaffen; den Menschen selbst aber, damit er ihn verehre. Nun soll zuerst die Ursache dieses Vorurtheils, dann dessen Falschheit, endlich die Wirkung desselben gezeigt werden, indem *die Vorurtheile* vom *Guten* und *Bösen*, *Verdienst* und *Schuld*, *Lob* und *Tadel*, *Ordnung* und *Verwirrung*, *Schönheit* und *Hässlichkeit*, und dergleichen mehr, aus jenem ersten Vorurtheile entstanden seien. Die Erörterung beginnt damit, die Menschen zu erinnern, dass sie in Unwissenheit über die Ursachen der Dinge geboren werden, und dass sie sämmtlich, wie sie wohl wissen, ihren Vortheil suchen. Hieraus folge zuerst, dass sie sich einbilden *frei* zu sein, indem sie die Ursachen, wodurch sie zum Begehren und Wollen getrieben werden, auch nicht im Traume ahnen. Zweitens folge, dass sie alles für ihren Zweck thun, nämlich für ihren Vortheil; und dass sie eben deshalb nur nach den Absichten dessen, was geschieht, fragen, und nachdem sie diese vernommen haben, sich beruhigen; wenn sie aber keine Antwort auf die Frage erhalten, nach ihrer eignen Weise sich Zwecke einbilden. Das Brauchbare in der Natur erscheine ihnen, als für sie von Jemandem gemacht. Indem sie nun zu

zeigen suchen, die Natur thue nichts vergeblich, zeigen sie eigentlich nur ihre Meinung: Gott und Natur seien eben so unsinnig, wie sie selbst *(nihil aliud videntur ostendisse, quam naturam deosque aeque, ac homines, delirare)*. Stürme, Krankheiten, Uebel aller Art betrachten sie als Zeichen des göttlichen Zorns; ungeachtet die Erfahrung lehrt, dass davon Fromme und Gottlose gleichmässig betroffen werden. — Dieses falsche Vorurtheil kehrt die Natur um; es macht die Ursache zur Wirkung, und das Höchste zum Niedrigsten. Denn *diejenige Wirkung ist die vollkommenste, welche am unmittelbarsten von Gott ausgeht; je mehr Mittelursachen aber nöthig sind, desto unvollkommener ist das Bewirkte.*

Wir bleiben hier einen Augenblick stehn. Es zeigt sich in diesem Satze die Verwandtschaft des spinozistischen Pantheismus mit der alten Emanationslehre. Hätte *Spinoza*, der Schönes und Gutes, Hässliches und Böses, Lob und Tadel für Vorurtheile zu erklären wagte, die Consequenz seiner Lehre aushalten können, so hätte er die *letzten* Wirkungen Gottes als eben so natürlich anerkennen müssen, wie die *ersten*; und er würde begriffen haben, dass man die Natur niemals als matt und müde darstellen dürfe. Aber sein Versuch, alle Werthbestimmung zu verbannen, misslang ihm unter den Händen; und er begriff nicht, dass nach seiner Lehre alles, was ist, auf gleiche Weise, ohne irgend eine denkbare Verminderung, in Gott, mithin göttlich sein muss.

Er fährt fort: wenn das, was Gott unmittelbar hervorbringt, deshalb gemacht wäre, damit Gott seinen Zweck erreichte, so wäre das Letzte, um dessenwillen das Andere da ist, von Allem das Beste. — Wir fragen, warum denn dieses schlimmer wäre, als das Vorige? Auf die Rangordnung selbst kommt nichts an; *darin* liegt für *Spinoza* die Inconsequenz, dass er *überhaupt* eine Rangordnung zulässt, gleichviel welche, und ohne Rücksicht auf die Frage, wo in ihr oben und unten sei. Denn die rein theoretische Betrachtung kennt kein Oberes und kein Unteres in dem Sinne, als ob eins vorzüglicher und besser wäre, wie das andere. Sie lobt und tadelt gar nicht.

Aber *Spinoza* ist wirklich um die göttliche Vollkommenheit besorgt. „Wenn Gott wegen eines Zweckes handelt, so begehrt „er etwas, dessen er bedarf.“

Diese Betrachtung hätte *Spinoza* gegen sich selbst wenden

sollen. Wenn seine Substanz sich in unendlich vielen Gestalten zeigen, unzählige Modificationen annehmen muss: so verräth sie, dass ihr einfaches, ursprüngliches Sein ihr nicht genügt, dass vielmehr etwas hinzukommen, und werden und wechseln muss, damit das vorgebliche Sein durch ein Geschehen ergänzt werde. Und geziemte es sich wohl, über diejenigen zu spotten, welche da, wo die Frage nach den Ursachen der Ereignisse weiter und weiter verfolgt wird, endlich zum göttlichen Willen, — „*hoc est, ad ignorantiae asylum*,“ — ihre Zuflucht nehmen? Eines Asyls dieser Art bedürfen wir Alle; und nicht bloss zum Zeichen unserer Unwissenheit; wiewohl wir auch diese eingestehn sollen, und ohne Erröthen eingestehn können.

Jetzt vom Ursprunge der Begriffe des Guten und Bösen, der Ordnung und Verwirrung, *des Warmen und Kalten*, der Schönheit und Hässlichkeit! (In *solcher* Ordnung stehn die Worte des *Spinoza*.) „Alles das, was zur Gesundheit *(ad valetudinem)* „und zum Gottesdienst förderlich ist, nennen die Menschen „*gut*, das Gegentheil *böse*. Und weil diejenigen, welche die „Natur der Dinge nicht kennen, Einbildung mit Einsicht ver„wechseln, glauben sie daran, es sei Ordnung in den Dingen. „Und die Menschen ziehen Ordnung der Verwirrung vor, weil „uns das angenehm ist, was unserer Auffassung der Dinge zu „Hülfe kommt; als ob Ordnung etwas in der Natur wäre, ohne „Rücksicht auf unser Auffassen *(praeter respectum ad nostram „imaginationem)*. Endlich meinen die Menschen, Gott habe „alles in Ordnung geschaffen; und so legen sie ihm Einbildung „bei *(imaginationem)*.“

Wir wollen uns nicht dabei aufhalten zu fragen, ob der Begriff der Ordnung vielmehr dem Verstande oder der Einbildung entspreche; sondern wir eilen nun, *Spinoza's* Meinung über den Ursprung der ästhetischen Urtheile vorzulegen. Doch das mag er selbst in lateinischer Sprache thun; man würde uns sonst nicht glauben.

„*Si motus, quem nervi ab obiectis, per oculos repraesentatis, ac„cipiunt, valetudini conducat, obiecta, a quibus causatur, pul„chra dicuntur.*“ Diese Aesthetik muss man den Aerzten empfehlen. *Spinoza* aber, nachdem er eben dahin auch Süsses und Saueres, Rauhes und Glattes, Geräusch und Klang verwiesen hat, giebt endlich noch der *Harmonie* einen Hieb; *quorum*

postremum homines adeo dementavit, ut Deum etiam harmonia delectari crederent; nec desunt philosophi, qui sibi persuaserint, motus coelestes harmoniam componere. Quae omnia satis ostendunt, unumquemque pro dispositione cerebri de rebus iudicasse. Quare non mirum est, quod inter homines tot, quot experimur, controversiae ortae sint. Nam, quamvis humana corpora in multis conveniant, in plurimis tamen discrepant; et ideo id, quod uni bonum, alteri malum videtur; quod uni ordinatum, alteri confusum.

Spinoza's grösste Tugend ist seine fast gänzliche Nacktheit. Aber seine Liebhaber pflegen ihn sorgfältiger zu bekleiden, ehe sie ihn in Gesellschaft einführen. Wir müssen bekennen, dass dies wider unsern Zweck gewesen wäre; vielmehr fanden wir nöthig, ihm das theologische Gewand, welches Jemand in den *Worten* finden kann, deren er sich bedient, soweit abzustreifen, damit man leichter beurtheilen könne, ob es zu ihm passe, oder nicht. Und dies wird jetzt keiner weiteren Entschuldigung bedürfen. *Spinoza's* Substanz ist ein dürrer theoretischer Begriff, und lediglich als von einem solchen können wir von ihr reden.

Für diejenigen aber, welche meinen, *Platon* und *Spinoza* vereinigen zu können, wollen wir noch eine Stelle hersetzen, welche dem 34sten Satze des ersten Theils unmittelbar vorhergeht. *Spinoza* will dort seinen Satz bekräftigen, dass die Dinge nicht anders, und in keiner andern Ordnung, von Gott hervorgebracht werden konnten, als so, wie es geschehen ist. Er disputirt nun gegen die, welche meinen, der Unterschied des Guten und Bösen, des Vollkommenen und Unvollkommenen, sei lediglich durch die Willkür Gottes vorhanden; so dass, wenn es ihm beliebt hätte, den Unterschied gerade umzukehren, er allerdings Gutes in Böses, und Böses in Gutes hätte verwandeln können. Und nachdem er diese widerlegt hat, fährt er fort: *Fateor, hanc opinionem, quae omnia indifferenti cuidam Dei voluntati subiicit, et ab ipsius beneplacito omnia pendere statuit, minus a vero aberrare, quam illorum, qui statuunt, Deum omnia sub ratione boni agere. Nam hi aliquid extra Deum videntur ponere, quod a Deo non dependet; ad quod Deus, tanquam ad exemplar, in operando attendit, vel ad quod, tanquam ad certum scopum, collimat. Quod profecto nihil aliud est, quam Deum fato subiicere, quo nihil de Deo absurdius statui potest; quem ostendimus tam om-*

nium rerum essentiae, quam earum existentiae, primam et unicam liberam causam esse.

Sollen wir etwa einige von den unzähligen Stellen des Platon daneben anführen, welche zeigen, dass gerade Platon es ist, welcher diesen Vorwurf tragen müsste, wenn es einer wäre? Das würde nichts helfen. Denn die falsche Deutung der platonischen Lehre besteht eben darin, die Ideen in Gott hineinzustellen, und sie lediglich für göttliche *Gedanken* auszugeben. Aber auch diese Deutung erreicht nicht ihren Zweck. Denn sie muss bekennen, dass Platon, selbst wenn er diese Meinung gehabt hätte, doch recht geflissentlich eine solche Sprache rede, als schaue das höchste Wesen nach Mustern, die gar keiner Willkür zugänglich seien; damit die Göttlichkeit durchaus nicht in der blossen *Gewalt* möge gesucht werden, worin *Spinoza* sie findet. Beim Platon ist das ästhetische Urtheil Alles, und von eigentlicher Metaphysik ist nur die Negation vorhanden, das Gegebene der Sinnenwelt sei überall nicht Gegenstand des Wissens, sondern nur des Meinens. Beim *Spinoza* ist das ästhetische Urtheil Nichts, und scholastische Metaphysik ist Alles.

ZWEITES CAPITEL.

Kosmologie des Spinoza.

§. 49.

Der Schlüssel zu dieser ganzen Kosmologie liegt in dem Worte *Quatenus*. Endliche Dinge giebt es *in so fern, in wieferne* sie aus einem Attribute der Substanz folgen, welches *betrachtet* wird als *afficirt auf gewisse Weise (Propositio* 28, *P. I.)*. Mit Einem Worte: die Welt ist von der Substanz eine *zufällige Ansicht*. Dieses ist nicht ganz falsch; wir werden etwas gewissermaassen Aehnliches auf einem andern Wege finden. (Vorläufig bemerke man, dass unsre gesammte Erfahrung nur Erscheinung des Realen ist.)

Wer hieraus auf Idealismus schliessen wollte, der würde sich sehr irren. An diesen Feind der ganzen Kosmologie denkt Spinoza so wenig, dass er unter die Axiome des zweiten Theils die Sätze stellt: *der Mensch denkt*, und: *wir fühlen, dass ein gewisser Leib vielfach afficirt wird.*

Die Gedanken und die Körper dienen nun, wie wenn noch

niemals ein Skeptiker gelebt hätte, und noch Niemand an der Erfahrung irre geworden wäre — als *bekannte Facta*, auf welchen der Schluss begründet wird, die Substanz müsse ausgedehnt sein und denken; nämlich weil ausser ihr nichts ist, die Gedanken und die Körper aber doch da sind, und folglich *in ihr* sein müssen.

§. 50.

Das Nachfolgende ist ganz und gar eine prästabilirte Harmonie; nur ohne Wahl und Zweck; ein bloss natürliches Ereigniss.

Alles beruhet auf dem Satze unseres §. 41. Die Attribute der Substanz sind eins so ursprünglich als das andre; sie sind einander nicht unterworfen, sondern entsprechen einander ohne gegenseitigen Einfluss. Das gesammte Denken in der Substanz passt von selbst zu der gesammten Ausdehnung; und beides gehört zusammen wie Seele und Leib. Daher: *ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum.*

§. 51.

Jetzt aber stösst *Spinoza* an eine Schwierigkeit, die ihm bei aller Dreistigkeit doch eine Spur von Verlegenheit zuzuziehen scheint. Es ist nämlich offenbar, dass einerseits in allem Bisherigen nicht der mindeste denkbare Grund eines *Vorher* und *Nachher* enthalten ist, andrerseits aber die Succession mit den, lediglich empirischen Begriffen vom Denken und der Ausdehnung zugleich aufgenommen werden muss, weil sie der Erfahrung unabänderlich anklebt. — Sowohl die Substanz enthält auf einmal, ohne Unterschied der Zeit, also auf zeitlose Weise, den ganzen vollständigen Ursprung der Dinge; als auch jedes Endliche begrenzt *jetzt*, indem es ist, seine Nachbarn links und rechts, so dass in der unendlichen Reihe gar keine Bewegung sein kann. Warum ist nun nicht alles Begründete (die ganze *natura naturata*) simultan mit seinem ganzen Begründenden? Worauf warten die zukünftigen Geschlechter, und wie entsteht eine *Geschichte?*

Wer hier tiefsinnige Aufschlüsse zu finden hofft, der ist schon in Gefahr, sich in einem dumpfen Enthusiasmus zu verlieren. Auf rechtmässigem Wege *kann Spinoza* nicht zum Ziele kommen; er *muss* Sprünge machen, sich dem rohesten Empirismus einmal übers anderemal dahin geben; und so geschieht's!

Zuerst schiebt er die Schwierigkeit hin und her. So lange die einzelnen *Dinge* nicht existiren, (sagt er,) ausser in wiefern

sie in den Attributen der Substanz enthalten sind, (und wie können sie, fragen wir, denn noch sonst existiren?) sind auch ihre *Ideen* weiter nicht vorhanden, als nur in wie ferne dieselben im unendlichen Denken liegen. Da liegen sie also noch tief im Schoosse einer blossen *Möglichkeit*, und die Substanz, wiewohl der vollständige Inbegriff der Realität, *reicht doch nicht hin*, sie zur *Wirklichkeit* zu fördern! Sobald man aber von den einzelnen Dingen spricht, als von *dauernden* Dingen, müssen auch ihre Ideen eine *solche* Existenz haben, der man Dauer beilegen kann.

Wo sind wir nun? Wir glaubten uns schon längst mitten im Gebiete des eigentlichen, wahren Sein. Jetzt finden wir uns wieder zurück geschleudert in *leere Möglichkeiten*. Denn wenn wir auch einen Unterschied zwischen dem wahren *Sein*, und der *Wirklichkeit des Geschehens*, hier selbst einführen, und die Lehre des *Spinoza* aus eigener Einsicht ergänzen wollten: so können wir doch diesen Unterschied nirgends anbringen, weil gar nicht abzusehen ist, *woher* denn das, dem Sein fremdartige, Geschehen zu ihm hinzukommen soll. Spinoza giebt zwar ein Beispiel; aber dies dient nur, die Verlegenheit an den Tag zu legen. Man höre!

Ein Cirkel ist so beschaffen, dass die Rechtecke der in ihm sich schneidenden Sehnen unter einander gleich sind. Solcher Rechtecke giebt's unendlich viele; sie liegen alle im Cirkel; aber noch ist keins vor den andern hervorgehoben. *Nun nehme man aber an*, dass zwei jener Sehnen wirklich existiren; so werden jetzt auch ihre Ideen *nicht bloss* in so fern vorhanden sein, wiefern sie *nur (solummodo!)* in der Idee des Cirkels enthalten sind; sondern auch, in wiefern sie die Existenz jener Rechtecke bezeichnen; *und hiemit werden sie von den Ideen der übrigen Rechtecke verschieden sein.* — Sehr natürlich! *Wenn* Jemand willkürlich in den Cirkel die beiden Sehnen hineinzeichnet: *dann* sind dieselben aus der unendlichen Möglichkeit der übrigen herausgehoben; und dann mögen auch die Vorstellungen von ihnen gesondert vorhanden sein. *Wer ist nun dieser Jemand? Wer ist denn der Zeichner*, der in die unendlichen und unbestimmten Attribute bestimmte Figuren hineinbringt, die *vorher* nicht darin waren? Selbst wenn die Substanz mit dem Cirkel in so fern, als in diesem verschiedene Figuren *können* gezeichnet *werden*, zu vergleichen wäre (welches nur unter den

behutsamsten nähern Bestimmungen erlaubt ist): so muss doch zum Behuf des *wirklichen* Hervortretens *gewisser* Figuren irgend etwas Fremdes hinzukommen.

§. 52.

Den Satz, dass *Alles lebe*, weil zu jedem Gegenstande eine Idee desselben gehöre, mögen Andre bewundern; sie mögen es auch ertragen, dass unter den Ideen (Vorstellungen) dieselbe Rangordnung des Werthes sei, wie unter den Dingen, je nachdem diese Dinge mehr oder weniger Realität enthalten. Ja man mag sich endlich auch die nothwendige Folge gefallen lassen, *dass die menschlichen Geister besser und schlechter sind, in demselben Grade, wie die zugehörigen Leiber geschickter und ungeschickter sind zum Handeln und zum Leiden.* Das Talent, solche Sätze dreist aussprechen zu können, statt sich von ihnen warnen zu lassen, und die Gründe genauer zu untersuchen, — ist keinesweges beneidenswerth. Uns hilft dies Alles noch nichts, um die vorhin gefundene Schwierigkeit zu beseitigen.

Aber nun endlich folgt ein *Axiom* und ein *Lemma*, welches auf einmal Ruhe und Bewegung, also das gesuchte Vorher und Nachher, an die Hand giebt.

„Jeder Körper bewegt sich bald schneller, bald langsamer, „und die Körper werden von einander in Rücksicht ihrer Be-„wegung und Ruhe, Geschwindigkeit und Langsamkeit, unter-„schieden; nicht aber in Ansehung ihrer Substanz. *Beweis:* „den ersten Theil dieses Satzes setze ich als von selbst bekannt „*(per se notum)* voraus!"

Und beinahe unmittelbar darauf folgendes andere *Lemma:*

„Der bewegte oder ruhende Körper *musste (debuit)* zur Be-„wegung oder Ruhe bestimmt werden von einem andern; die-„ser wiederum von einem anderen; und so ins Unendliche."

Der Beweis liegt ganz einfach darin, dass die unendliche Substanz, als solche, den Grund *nicht* enthalten kann; was wir freilich sehr wohl wissen. Daraus folgt aber, dass nun auch *keine* Bewegung, überhaupt keine Succession, entstehn werde. — Und dennoch wird sie angenommen, weil sie sich freilich unter den, von selbst bekannten und *angewöhnten*, Erfahrungsbegriffen findet.

Bei solchem Leichtsinn wird Niemand Untersuchungen über die Möglichkeit der Bewegung erwarten. Es ist ja *von selbst bekannt*, dass die Körper sich *wirklich* bewegen! Man werfe

nur die gemeinsten Erfahrungen ohne weiteres Nachdenken mit so viel wahrer oder falscher Speculation zusammen, als man nun gerade angestellt hat; so lassen sich Systeme im Geiste des *Spinoza* höchst bequem nach den Kenntnissen jedes Zeitalters anfertigen; wie man dies heut zu Tage aus vielen Proben weiss. Eine solche Metaphysik als historische Thatsache dauert noch jetzt unter uns fort; sonst hätten wir nicht Ursache, uns auf den Spinozismus so weitläuftig einzulassen.

§. 53.

Spinoza's Werk soll eine Ethik sein. Unbekannt mit der ästhetischen Natur der Sittenlehre, schickt er derselben eine Psychologie voraus, die ihm allerdings bei der *Anwendung* der wahren ethischen Principien *auf den Menschen* nöthig würde gewesen sein. Da aber vermöge seiner Grundsätze Geistiges und Körperliches zwei gleich ursprüngliche Attribute der Substanz sein sollen, so hätte er nun den Geist frei vom Körper darstellen müssen; *wie* unabhängig jene Attribute von einander, *eben so* unabhängig, nur harmonisch zusammentreffend, hätten auch die Wissenschaften von beiden auftreten müssen.

Statt dessen klebt seine ganze Psychologie am Leibe. Ja er muss erst von harten, weichen und flüssigen Körpern sprechen, um Boden genug zu gewinnen, worin die Folgerungen, die er ziehen will, ihre Wurzeln finden sollen. Dann setzt er den menschlichen Körper, der Erfahrung zufolge, ohne Versuch irgend einer Theorie, aus harten, weichen, flüssigen Körpern zusammen; es gehört ferner zu seinen *Postulaten*, dass der Leib auch Nahrung gebraucht, die ihn fortwährend neu erzeuge; dass eine Wechselwirkung des Leibes mit andern Körpern vorhanden sei; ja sogar, dass auf äussern Anstoss die flüssigen Theile des Leibes oftmals an die weichen anschlagen, welchen hiedurch gewisse Spuren der äussern Körper eingedrückt werden sollen.

Von dem Allen muss nun in dem, zu dem Leibe gehörigen Denken auch wiederum die Spur vorkommen. So gebraucht er die Harmonie.

Die Vorstellung in der Substanz, welche das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht, ist nun nicht einfach; sondern sie ist zusammengesetzt aus den Vorstellungen, welche gehören zu den einzelnen Theilen des Leibes.

Ferner: die Vorstellung jeder Art und Weise, wie der Leib

von äussern Dingen afficirt wird, muss sowohl die Natur des Leibes als auch die des äusseren Gegenstandes einschliessen. Gegenwart und Abwesenheit des letzteren müssen sich in jener Vorstellung abspiegeln. Allein vermöge der eben erwähnten Eindrücke, welche die flüssigen Theile des Leibes auf die weichen gemacht haben, und welche sie nachher auch von selbst machen *(spontaneo suo motu occurrendo)*, ist es für den Geist eben so viel, als wenn der fremde Gegenstand gegenwärtig wäre; folglich betrachtet der Geist so oft, als jener *motus spontaneus* des Flüssigen sich ereignet, das Abwesende als gegenwärtig.

Die Visionen der Wahnsinnigen würden sich daraus leidlich erklären lassen; *Spinoza* gebraucht aber diese Sätze, um daraus das Gedächtniss abzuleiten.

Ungeachtet nun vorhin vestgestellt wurde, der Geist bestehe aus den Theilvorstellungen, welche zu den Theilen des Leibes gehören, woraus denn freilich folgen würde, dass die Seele den Leib *völlig durchschaue:* — lernen wir doch noch, dass nur *in so fern* der Geist vom Leibe wisse, als derselbe afficirt werde, (welches bekanntlich immer zuviel ist). *Beweis:* „Der Geist „des Menschen ist die Vorstellung des Leibes, welche in der „Substanz zwar ist, *so fern* dieselbe als afficirt von der Vor- „stellung eines andern einzelnen Gegenstandes betrachtet wird; „oder, weil der Leib vieler Nahrungsstoffe bedarf, und weil die „Verknüpfung der Vorstellungen einerlei ist mit der Ver- „knüpfung der Ursachen, so wird diese Vorstellung in der „Substanz sein, *in so fern* dieselbe als afficirt von den Vor- „stellungen *sehr vieler* einzelnen Gegenstände betrachtet wird. „Aber eben deswegen hat die Substanz *nicht in so fern*, als „sie die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, die Er- „kenntniss des Leibes, sondern nur *in wiefern* sie von jenen „Vorstellungen afficirt ist.“

Da dies undeutlich scheinen kann, so wollen wir einen andern, eigentlich gleichgeltenden Satz mit seinem Beweise hinzufügen.

„Der Geist hat keine adäquate Erkenntniss des Leibes. „Denn die Theile des letztern gehören zum Wesen des Lei- „bes nur *in so fern*, als sie auf gewisse Weise einander ihre „Bewegungen mittheilen; nicht aber, *in wiefern* sie als Indivi- „duen, ohne Beziehung auf den Leib, können betrachtet wer-

„den. Denn sie lassen sich von ihm trennen, ohne dass seine „Natur und Form dadurch geändert würde. Das Individuum „behält nämlich seine Natur auch dann, wenn seine Theile „dergestalt wechseln, dass die abgehenden ersetzt werden durch „die hinzukommenden."

Spinoza hätte nun freilich leicht so schliessen können: *keine Form ohne Materie; keine Vorstellung der Form ohne Vorstellung der Materie*, (wenn nämlich der angenommene falsche Grundsatz, die Ordnung der Vorstellungen gleiche der Ordnung in den Dingen, soll festgehalten werden,) *also ist mit der Vorstellung des Leibes, seiner Form nach, auch die Kenntniss seiner Bestandtheile unzertrennlich verbunden.* Dieser Schluss musste sich ihm aufdringen; aber die Erfahrung widersprach; darum künstelte er so lange, bis er mit Hülfe seines *quatenus* das Gegentheil herausgebracht hatte.

Wollte die Erfahrung diese Gefälligkeit vergelten: so müsste sie nun ihrerseits einräumen, dass der Geist von allen den Affectionen wisse, welche dem Leibe innerlich, durch Arzeneien, Gifte, Nahrungsstoffe u. s. w. widerfahren.

§. 54.

Noch ein Beispiel müssen wir, um einen Blick in die Psychologie des *Spinoza* zu thun, hier anführen, wo er mit seiner Leichtfertigkeit nicht bloss die schwierigsten Probleme niedertritt, sondern auch der Erfahrung Dinge andichtet, die sie nicht lehrt.

Er will das Selbstbewusstsein erklären. Das kostet ihn keine Mühe. Denken ist einmal ein Attribut der Substanz. Ist nun etwas da, was Gegenstand des Denkens werden könnte, so wird es auch gedacht. Der menschliche Geist ist ein solches. Also ist die Vorstellung des Geistes in der Substanz vorhanden. Noch mehr: sie ist mit der Seele verbunden, wie die Seele mit dem Leibe; denn das Verhältniss des Vorstellenden und Vorgestellten ist das nämliche in beiden Fällen.

Dieser Beweis geht aber seiner Natur nach weiter; er geht ins Unendliche. Und wirklich lässt sich *Spinoza* verführen, ihn so weit zu verfolgen. Als ob von der bekanntesten Sache die Rede wäre, schliesst er mit den Worten: „wenn Einer etwas weiss, so weiss er auch, dass er es weiss, und er weiss wiederum sein Wissen des Wissens, und so fort ins Unendliche."

Es lohnt kaum, hiebei an die Lehren der Psychologie vom

innern Sinne und vom Selbstbewusstsein zu erinnern. Und die Psychologie des *Spinoza* kann uns weiter nicht interessiren; daher brechen wir hier ab.

§. 55.

Ueber die Form seiner Lehre können wir nur die Bemerkungen erneuern, die schon oben gemacht wurden. Ungeachtet alles Scheins von logischer Bündigkeit hängt doch in Wahrheit Nichts mit dem Andern zusammen; denn die *Beziehungen* sind zerrissen. Der Erfahrung, welche uns nicht *eine* Substanz, sondern *viele* Dinge zeigt, die uns nöthigen, in Hinsicht ihrer den Begriff der Substanz zu erzeugen, wird Anfangs geradezu widersprochen; ohne Nachweisung ihrer eignen Misshelligkeiten mit sich selbst. Weiterhin werden ihr die plattesten Huldigungen geleistet, ohne irgend ein Bemühen, die Sinnengegenstände tiefer zu ergründen.

Hiebei aber mag man sich an den Ursprung dieser Lehre erinnern. Es waren eigentlich nicht Erfahrungsbegriffe, sondern Religionsbegriffe, die er berichtigen wollte; dieser Umstand liegt übrigens nicht im Kreise unserer jetzigen Betrachtungen.

Erste Anmerkung.

Dringend müssen wir dem Anfänger, und überhaupt jedem, dem es darum zu thun ist, den Spinozismus als ächte *historische* Thatsache richtig aufzufassen, und sich diesem Wahngewebe zu entwinden, — anempfehlen, die Ethik des Spinoza selbst zu lesen; und sich nicht bloss auf *Jacobi's* Darstellung von derselben zu verlassen. Nicht als ob die letztere sorglos oder untreu wäre; sondern deswegen, weil sie, ohne es zu wollen, verführerischer ist, als *Spinoza's* Ethik für sich allein.

Jacobi will „den *Schleier* von Terminologie, worin *Spinoza* sein Lehrgebäude zu *vermummen* für gut fand, an irgend einem hervorstehenden Ende fassen, und in die Höhe heben." *

Aber nicht *Spinoza* verschleiert und vermummt; am wenigsten hat er so etwas für gut gefunden. Seine rühmlichste Seite ist nicht Scharfsinn, nicht Consequenz, — sondern Aufrichtigkeit. Diese allein wird zu allen Zeiten seine Ehre sichern. *Ja-*

* *Jacobi* über die Lehre des *Spinoza;* in dem 13ten der 44 Paragraphen, worin er diese Lehre darstellt.

cobi, der ihn entschleiern will, hat ihm ein Kleid geliehen, so dass man ihn nicht mehr kennt.

Spinoza's erste Zeilen in der Ethik lauten so:

Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam; sive id, cuius natura non potest concipi, nisi existens.

Dieser Satz ist der leibliche Bruder des obigen in der alten Metaphysik: *ens contingens est id, cuius existentia modus est* (§. 9). Denn beide zusammen setzen die Alternative voraus, die Existenz eines Dinges *könne* liegen *entweder* in der Essenz, und dann sei es selbst die Ursache seines Daseins: *oder auch nicht*; und dann sei es zufällig. Nun kann sie aber *durchaus nicht* darin liegen; und daher sind beide Sätze falsch. Dennoch ist *Spinoza's* Satz deswegen wichtig, weil er ihm seinen Platz in der Geschichte der Philosophie anweiset. *Einerlei Scholastik liegt dem Spinozismus und der ältern Metaphysik zum Grunde.*

Diese Scholastik verhüllt *Jacobi*. *Sein Spinoza* beginnt mit der Behauptung, allem Werden liege zwar ein Sein zum Grunde; aber doch könne das Werden eben so wenig geworden sein, oder angefangen haben, als das Sein; vielmehr sei von Ewigkeit das Wandelbare beim Unwandelbaren, das Endliche beim Unendlichen; nicht ausser ihm, sondern in ihm.

Hier glaubt man einen alten jonischen Physiker reden zu hören; der vom Heraklit gelernt hat, dass Alles im ewigen Flusse sei.

Spinoza verweilt lange bei der gewöhnlichen Ansicht von einer Mehrheit der Substanzen; und nur stückweise bringt er es nach seiner Meinung zu einer Demonstration, dass es nur Eine Substanz geben könne. Er lässt also dem Leser Zeit, die *Frage* hiernach zu überlegen. *Jacobi* reisst ihn fort, in den Inbegriff aller endlichen Dinge, welcher vorgeblich mit dem unendlichen Dinge Eins und dasselbe sei.

Jacobi's erstes Citat, aus *Spinoza's Ethik*, ist der 28ste Satz, nach welchem jedes Endliche den Grund seines Daseins und Wirkens in einem andern Endlichen hat, welches eine unendliche Reihe ergiebt. Wer hingegen den *Spinoza* selbst lieset, der hat längst vorher, bevor er an diesen Satz kommt, wenn er nur Prüfungsgeist mitbringt, die völlig zureichende Gelegenheit, die Schwäche und den Irrthum des Schriftstellers gewahr zu werden; und selbst, wenn er halb nachlässig lieset, so kann noch der Contrast des 28sten Satzes mit dem, was vorhergeht,

ihn aufwecken; statt dass *Jacobi's* Leser, vom ersten Augenblick an, in den Kreis einer täuschenden Consequenz gebannt ist.

Nicht genug, dass *Jacobi* allzugrossmüthig die Lehre seines speculativen Gegners von den verrätherischen Kennzeichen ihres Irrthums nach Möglichkeit befreiet: er ruft auch noch *Kant* zu Hülfe; dieser muss fasslicher machen, was der Leser mit richtigem Sinne als *unfasslich* würde erkannt haben. Ein reales Continuum ist eine Ungereimtheit: damit aber der Leser sich doch verleitet finde, diese Ungereimtheit sich gefallen zu lassen, muss *Kant* — *zwar nicht das Reale,* aber doch Raum und Zeit als ein Continuum beschreiben, wobei das Ganze die Theile bedingt. Und *Jacobi* warnt nicht, man solle sich hüten, das, was von den *leeren* Formen der Anschauung *in gewissem Sinne* wahr ist, aufs *Reale* zu übertragen! — Ferner muss zur Erläuterung des spinozistischen absoluten Denkens *Kant* seine transscendentale Apperception hergeben, welche vorgeblich aller Synthesis im Erkennen zum Grunde liegen soll. Und *Jacobi* warnt nicht vor dieser psychologischen Irrlehre; er hatte selbst keine bessere Psychologie. Aber nun deckt *Kant's* Auctorität die Fehler des *Spinoza*; und der Leser ist gefangen.

Anderwärts legt sich *Jacobi* die Widerlegung des *Spinoza* durch ganz richtige Bemerkungen zurecht; er legt sie sich selbst so nahe, dass man meinen sollte, *nun wenigstens müsse er damit hervorbrechen!* So hat er gleich Anfangs (in dem Gespräche mit *Lessing*) deutlich gesagt, die Substanz des *Spinoza* habe keinen *Gegenstand* des Denkens, so fern sie unendlich ist; und weiterhin spricht er vollends mit der höchsten Klarheit:

„Bloss in der transscendentalen Einheit angesehen, muss die „Gottheit (des *Spinoza*) schlechterdings der Wirklichkeit ent„behren, die nur im bestimmten Einzelnen sich ausgedrückt „finden kann. Diese, die *Wirklichkeit,* mit ihrem Begriffe, be„ruhet also auf der *natura naturata;* so wie jene, die *Möglich„keit, das Wesen, das Substantielle des Unendlichen,* mit seinem „Begriffe, auf der *natura naturanti.*"

Dass er nun hier in Einem Athem von der Möglichkeit und von dem Substantiellen als von einerlei Sache redet, dass er noch immer nicht die alte Scholastik rügt, die das eigentliche Reale in dem See der blossen Möglichkeit ertrinken lässt: muss uns zwar schon sehr befremden. Aber noch weit in die Augen

springender wird das Nämliche in jenen 44 Paragraphen, wo er wiederum in höchster Klarheit so redet (dort §. 12):

„Determinatio, est negatio, seu determinatio ad rem iuxta suum „esse non pertinet. Die einzelnen Dinge also, in so fern sie „nur auf eine gewisse bestimmte Weise da sind, diese sind *„non entia;* und das *unbestimmte*, unendliche Wesen ist das „einzige wahrhafte *ens reale.*"

Also erstlich: das unendliche Wesen für sich entbehrt der Wirklichkeit; es ist bloss ein Mögliches.* Zweitens: erst vermittelst des bestimmten Einzelnen entsteht aus dem bloss Möglichen das Wirkliche. Drittens: dieses Einzelne ist ein *non-ens.* Viertens: das *bloss* Mögliche, *Nicht*-Wirkliche, ist *das einzige ens reale.*

Man sollte glauben, einen so harten Widerspruch müsste selbst ein Blinder wenigstens *fühlen!* Aber hier eben ist die Stelle, wo *Jacobi*, „damit die Sache noch deutlicher werde," den Schleier von Terminologie heben will, um dem Leser auch noch begreiflich zu machen, Wille und Verstand seien die Gegenbilder von Bewegung und Ruhe; als ob Ruhe kein Gegenstand des Willens, Bewegung kein Gegenstand des Verstandes sein könnte; damit nur ja die geforderte Harmonie zwischen Ausdehnung und Denken nicht verstimmt werde!

Hat irgend ein neuerer Denker wider seine eigene Absicht gearbeitet: so war es *Jacobi* in Hinsicht auf *Spinoza.* Er wollte beleuchten, um zu warnen. Aber das Warnen hatte nicht den gehörigen speculativen Nachdruck; und die Beleuchtung verwandelte sich in eine Glorie, welche *Spinoza* vielleicht heute nicht einmal verlangen würde. Denn die heutige Physik würde ihn wohl gehütet haben, das Reale der vier Elemente in der *vorausgesetzten* körperlichen Ausdehnung zu suchen, oder anderer ähnlicher Vortheile, die seine Erläuterer ihm anbieten, sich zu bedienen.

Zweite Anmerkung.

Nach dem Bisherigen wird man sich veranlasst finden zu fragen, was denn die Lehre des *Spinoza* Anziehendes habe,

* Vergleiche §. 51 und 64. Von neuerer Verkünstelung, welche die Sache nicht besser, sondern nur noch schlimmer macht, kann erst weiterhin gesprochen werden. Vgl. §. 101—110.

wodurch sie so manche geistreiche und berühmte Männer für sich gewinne?

Etwa eine besondere Schönheit der Darstellung? Diese ist, um das Gelindeste zu sagen, sehr ungleich. Neben dem, was durch eine glückliche Dreistigkeit wohl vermag, den Leser in Augenblicken, wo die Kritik schläft, mit sich fortzureissen, findet sich sehr Vieles, das wir etwa durch folgende Probe (den Beweis des 34sten Satzes im vierten Theile) bezeichnen können, wo behauptet wird, die Menschen können einander zuwider sein, so fern sie von Affecten beherrscht werden. „Ein Mensch, zum Beispiel *Petrus*, kann die Ursache sein, dass *Paulus* betrübt werde, darum weil er etwas Aehnliches hat mit einer Sache, die *Paulus* hasset, oder darum, weil *Petrus* allein sich einer Sache bemächtigt, die *Paulus* selbst auch liebt, oder wegen anderer Ursachen; und also wird es daher geschehen, das *Paulus* den *Petrus* hasset, und folglich wird es leicht geschehen, dass *Petrus* den *Paulus* wiederum hasst, und also dass sie einander Uebles zuzufügen suchen, das ist, dass sie einander zuwider seien. Aber der Affect der Betrübniss ist immer ein Leiden, also können die Menschen, so fern sie von Affecten, die ein Leiden sind, beherrscht werden, einander entgegen sein. Welches zu erweisen war."

Auch in der Auseinandersetzung solcher Begriffe, die zur praktischen Lebensweisheit vielmehr als Speculation gehören, wird wohl Niemand den *Spinoza* bewundern. Dicht neben der vorigen Stelle (um nicht weiter zu suchen) finden wir folgende Probe; das zweite Corollarium des 35sten Satzes: „*Wenn ein jeder Mensch am meisten seinen Nutzen für sich sucht, dann sind sich die Menschen unter einander am meisten nützlich.* Denn je mehr ein jeder seinen Nutzen sucht, und sich selbst zu erhalten strebt, desto mehr ist er mit *Tugend* versehen, oder, was dasselbe ist, mit desto grösserer *Macht* ist er versehen, um nach den Gesetzen seiner Natur zu handeln, das heisst, um nach der Führung der Vernunft zu leben. Aber die Menschen stimmen dann am meisten mit der Natur zusammen, wann sie nach Anleitung der Vernunft leben, folglich werden die Menschen dann am meisten einander nützlich sein, wann ein jeder am meisten seinen Nutzen für sich sucht."

Solche Moral erinnert zu deutlich an die oben angeführte Verwerfung der „Vorurtheile" vom Guten und Bösen, Schö-

nen und Hässlichen u. s. w., als dass darauf der dem *Spinoza* gewordene Beifall sich gründen könnte. Worin liegt denn der Grund dieses Beifalls? Etwa in dem Versuch einer Theologie ohne Teleologie? — Darüber mögen sich Andere erklären. Freilich war schon durch *Kant's* idealistische Vorstellungsart das Ansehen der Teleologie geschwächt worden. Und dies ist um desto mehr zu bedauern, da *Kant* hierin sogar seinem eigenen besseren Geiste untreu geworden war, wie oben (§. 39, in der Anmerkung) gezeigt worden.

Erinnern wollen wir uns jedoch an einen alten Philosophen, beinahe den ersten, welchen die Geschichte der Philosophie, zu nennen pflegt. *Anaximander* bezeichnet sehr bestimmt die *unterste* Stufe des metaphysischen Denkens. Aus dem Unbestimmten, oder, nach gewöhnlicher Uebersetzung, aus dem Unendlichen, soll nach ihm Alles, was ist, geworden sein. Auf dieser Stufe fehlt die Nachweisung des *Grundes der Bestimmung.* Man kann es aber Niemandem verdenken, dass er irgend einmal in seinem Leben auf dieser ersten und untersten Stufe gestanden hat. Ja sogar, wenn etwa Jemand früher schon durch Unterricht auf den Standpunct — etwa des *Anaxagoras*, — wäre gestellt worden: dennoch wäre es natürlich, dass er einmal zum Versuch wieder rückwärts ginge, und sich die Welt ohne Rücksicht auf Ordnung und Unordnung, auf Gutes und Böses, ansähe. Nur müsste ein solcher sich bewusst bleiben, dass er eine wissenschaftliche Abstraction vorgenommen habe. Sonst könnte es ihm gehen, wie Einem, der etwa im Winter das warme Zimmer verliesse, um sich in der Kälte freie Bewegung zu machen, — und der alsdann von der Strasse abirrend den Rückweg nicht wiederfände. — Doch auch dies müssen wir bei Seite setzen. Wer vom Unbestimmten ausgeht, dem fehlt, wie schon gesagt, der Grund der Bestimmung. Besser machte es *Heraklit.* Dieser erreichte in so fern eine höhere Stufe des Denkens, als er den beständigen Wechsel der Bestimmtheit dessen, was die Dinge sind, unmittelbar auffasste, folglich sich des Unbestimmten entledigte, welches *Anaximander* vergeblich den Dingen vorausgeschickt hatte. Freilich entsteht nun aus dem beständigen Flusse der klare Widerspruch, dass die Dinge sind und nicht sind; wie die Alten sehr gut sahen und sehr deutlich sagten. Die Stufe des *Heraklit* also ist höchst unbequem, ja ganz untauglich, um darauf stehen zu

bleiben; man muss entweder rückwärts zum *Anaximander*, oder vorwärts zu den Eleaten und dem *Platon*, welche die Realität der wechselnden Sinnenwelt bekanntlich als unhaltbar betrachteten. Aber wo bleibt *Spinoza?* Seine sehr bequeme Rede von den endlichen oder bestimmten Dingen, die in der unbestimmten Substanz einander gegenseitig begrenzen, hat die Frage nach dem Grunde der Bestimmung gar nicht einmal erhoben. Sie ruhet und dehnt sich auf *Anaximanders* Stufe, unbekümmert um die Widersprüche, in welche *Heraklit* sich verwickelt, und welchen jene Andern sich gewaltsam entziehen.

War es ein Wunder, dass in dem Zeitalter, worin man sich mit *Heraklit* und *Parmenides* eben nicht viel beschäftigte, der bequeme *Spinoza* viele gelehrte Freunde fand? Allmälig ist nun zwar die Frage laut und lauter geworden, *wie* doch das Endliche aus dem Unendlichen hervorgehn, oder mit ihm verbunden sein, oder überhaupt zu erklären sein möge? Nämlich jene unbestimmte Substanz, welche (der vorhergehenden Anmerkung und der Angabe *Jacobi's* zufolge) der Wirklichkeit entbehrt, und die man erst als blosse Möglichkeit, doch aber schon als das Wesen voraussetzen muss, damit man alsdann, den Namen verändernd, sie als *natura naturans* begrüssen könne, welche endlich in der *natura naturata* die *wirklichen non-entia* hervorbringt, — diese Substanz, an welcher man zwar Anfang, Mittel und Ende leicht unterscheidet, dergestalt jedoch, dass im Anfange die blosse *Möglichkeit* des Endes, in der Mitte ein blosser *Uebergang*, am Ende der blosse *Schein* der Realität gesetzt werde: diese sehr wunderliche Substanz ist bei Manchen aus jüngern Jahren noch in frischem Andenken; und *so lange man von ihr ausgeht*, behält man auch immer die Frage in Gedanken, wie doch das Endliche aus dem Unendlichen möge zu begreifen sein? Mit andern Worten: worin doch für das Unbestimmte der Grund der Bestimmung liege?

DRITTE ABTHEILUNG.

ZUSAMMENFASSUNG DES VORIGEN; UND BEARBEITUNG DESSELBEN.

ERSTES CAPITEL.

Vergleichung zwischen Spinoza, Leibnitz und Kant.

§. 56.

Die prästabilirte Harmonie zwischen Dingen und deren Vorstellungen, ohne gegenseitiges Eingreifen, bloss vermöge parallel laufender Entwickelung des Körperlichen für sich allein, und des Geistigen ebenfalls für sich allein, ist eine auf den ersten Blick hervortretende Achnlichkeit zwischen *Leibnitz's* Lehre und der des *Spinoza*. Sieht man auf den Grund, nämlich *auf die Absicht, die causa transiens zu vermeiden*: so zeigt sich auch *Kant* hievon nicht weit entfernt. Denn obgleich er die Empfindungen von aussen kommen lässt, so hat er doch eigentlich diesen Punct unentschieden gelassen; seine bestimmte Behauptung geht nur dahin, Raum und Zeit sammt den Kategorien kommen *nicht* von aussen, sondern seien innerlich begründet. Die Dinge an sich, und deren Einwirkung auf uns, waren ein beibehaltenes, später vestgehaltenes Vorurtheil. Der Theorie nach sollte der Causalbegriff nur innerhalb der Erscheinungen gelten; und auch hier nur die Zeitfolge bestimmen. Das Thun eines Dinges, wovon ein anderes Ding leidet, — welcher Begriff von der Physik überall vorausgesetzt wird, — hat bei *Kant* keinen Platz; denn nach ihm ist die materiale Welt nicht die wahre.

§. 57.

Hiemit hängt unmittelbar eine Achnlichkeit in den Meinungen von der *Materie* zusammen. Körperliche Masse nach der gemeinen Vorstellung ist ein für sich bestehendes Reales, des-

sen Wesen in der Ausdehnung liegt; dieses Reale ist theilbar wie der Raum, den es erfüllt; und die Theile sind von einander gänzlich unabhängig; so dass man mit jedem, von einer grössern Masse hinweggenommenen Theile machen kann, was man will, ohne dass die übrige Masse davon leidet. Kommt zu diesem Begriffe die Geometrie, so findet sich der Raum, folglich auch das, was ihn erfüllt, dergestalt theilbar, dass die Theile immer noch ausgedehnt bleiben; man kommt also niemals zu Monaden.

Aber *Leibnitz* kam auf Monaden; das bloss Ausgedehnte war nach ihm nicht das Wahre. *Spinoza* erklärte die Substanz für untheilbar, also auch ihm war das Theilbare nicht das Wahre. Beide vereinigten damit das Denken; *Leibnitz* legte es in jede einzelne Monade; *Spinoza* in das Ganze. *Kant* hielt zwar entschieden vest an der Geometrie; aber eben darum erklärte er die Materie für blosse Erscheinung. Eigentliche Realität der Masse lehrt keiner von ihnen.

§. 58.

Daher ist auch die Ansicht des *geistigen* Daseins bei allen dreien, zwar nicht gleich, aber doch vergleichbar. Nach ihnen allen besitzt das Geistige eine eigenthümliche Entwickelung. Bei *Leibnitz* völlig unabhängig; bei *Spinoza* zwar gebunden an das Ausgedehnte, doch nicht ihm untergeordnet; bei *Kant* selbstständig in der Form, wenn schon abhängig in Hinsicht des ersten Stoffs der Vorstellungen.

§. 59.

Diese Aehnlichkeiten betreffen die beiden Hauptklassen der uns bekannten Gegenstände, deren eine man dem äussern, die andere dem innern Sinne zuzuweisen pflegt; also das Ganze unserer *Erfahrung*. Sie zeigen das *als Thatsache*, was anderwärts *als nothwendig* ist nachgewiesen worden; nämlich eine *Umwandlung der von der Erfahrung dargebotenen Begriffe.*

Diese Umwandlung blieb aber sehr unvollkommen, wie man in den vorigen beiden Abtheilungen gesehn hat. Kein Wunder, dass die Systeme nicht zusammenstimmen.

Zurückgeschreckt durch die Misshelligkeiten der Systeme, finden sich Personen genug, welche, anstatt die nothwendige Umwandlung vollends durchzuführen, und dabei die früher begangenen Fehler zu vermeiden, sich ihr versagen, und sie

für chimärisch erklären. Diese gehören in die Klasse der Empiristen.

Anmerkung.

Man wolle die Absicht des vorstehenden Capitels nicht verkennen. Unser Plan bringt es mit sich, die Metaphysik so wenig als möglich in einzelne Systeme zerfallen zu lassen, vielmehr sie selbst, in ihrem Dasein und Werden vor Augen zu stellen, wiewohl sie in keiner einzelnen Schule ganz beisammen ist. Darum wurde im Vorhergehenden nur das Einstimmende der Systeme hervorgehoben, welches nunmehr als Eins dem Empirismus soll gegenüber stehend gezeigt werden. Allein auch über den wirklich vorhandenen innern Streit der Systeme dürfen wir den Leser nicht täuschen; daher ist zu dessen Andeutung hier noch ein Zusatz nöthig, der freilich nur die grossen Hauptumrisse betrifft.

Die prästabilirte Harmonie, veranlasst durch die Untersuchungen des *Des-Cartes*, war ein Gedanke, auf den sehr natürlich sowohl *Leibnitz* als *Spinoza* verfielen; der aber in Leibnitz's Lehre ernstlich genommen, obgleich beschränkt auf Leib und Seele, hingegen bei *Spinoza* nur zum Deckmantel der Unwissenheit gebraucht, wenn schon mit grösserem Glanze auf das Universum ausgedehnt wurde. Fragte man Leibnitz, wie es doch möglich sei, dass in den zufälligsten Ereignissen des Lebens, und nach unzähligen Generationen der Menschen, in jedem Individuum noch immer Leib und Seele im Handeln und Wahrnehmen zusammenstimmten: so berief er sich auf die Allmacht und Weisheit Gottes. Nachdem er nun hier das grösste aller Wunder im Anfangspuncte der Dinge einmal eingeräumt hatte: liess er von da abwärts eine innere Gesetzmässigkeit des Geistes *für sich allein*, und der leiblichen Natur ebenfalls für sich allein, eintreten. So konnten beide Arten von Untersuchungen, die psychologische einerseits, die naturphilophische andererseits, eine ihnen höchst nöthige Unabhängigkeit gewinnen; ohne welche nichts als Verwirrung entstehn kann, wie wir sie noch heutiges Tages wohl kennen. In so fern war die Lehre Leibnitz's der Psychologie insbesondere günstig, wie wir am gehörigen Orte mit Mehrerem erwähnt haben. *Spinoza* hingegen, für den es kein Wunder gab, benutzte die *Nothwendigkeit* des

gegenseitigen Zusammenstimmens zwischen Leib und Seele als einen psychologischen *Erkenntnissgrund.* Wusste er nicht, warum etwas Geistiges sich ereigne: so berief er sich auf das, was im Leibe vorgehe; *dass er die Verpflichtung auf sich genommen habe; den geistigen Mechanismus als etwas unabhängig für sich Bestehendes, aus eigenen Gesetzen sich Entwickelndes, und dann noch mit dem parallel laufenden leiblichen Mechanismus jederzeitig richtig Zusammentreffendes nachzuweisen:* dies fiel ihm gar nicht ein. Redet er selten einmal vom Körperlichen und vom Geistigen *insbesondere:* so lassen sich die Fehler, die er begeht, nur mit der Arroganz vergleichen, womit er sie vorbringt. Es ist bei ihm ein *Axiom* (das dritte nach dem 13ten Satze im zweiten Theile), dass die Theile eines Körpers sich in ihrer Lage leichter verrücken lassen, wenn sie *nach kleineren Oberflächen (secundum minores superficies)* auf einander liegen; daher in demselben Axiom die, bekanntlich höchst schwierige, Frage über das Wesen eines *starren* Körpers so beantwortet wird: *harte* Körper sind die, welche nach grossen Oberflächen; *weiche* die, welche nach kleinen Oberflächen auf einander liegen. Und welche sind denn *flüssig?* Etwa die, welche nach gar keinen Oberflächen auf einander liegen? Nein; sondern die, deren Theile sich unter einander bewegen. — Im ersten *Axiom* des fünften Theils, (welches der Leser, wenn es ihm beliebt, mit den Grundsätzen der Mechanik des Geistes vergleichen mag,) sagt er: *si in eodem subiecto duae contrariae actiones excitentur, debebit necessario (!) vel in utraque, vel in una sola mutatio fieri, donec desinant contrariae esse.* Wenn also die Vorstellungen des Rothen und Blauen zugleich im Bewusstsein sind, so verändern sie sich, bis sie etwa im Violetten zusammen fallen? — Dergleichen Axiome wirft er hin, wo er sie eben braucht; am Anfange des fünften Buchs eben so unbedenklich, wie am Anfange des ersten. Aber irgend einen vollständigen Gebrauch davon zu machen, — einen entweder psychologischen oder auch naturphilosophischen Gedanken richtig zu verfolgen, das fällt ihm nicht ein. Seine Gewohnheit ist vielmehr, nach Art der Empiriker zwischen Geist und Leib hin und her zu springen. So folgt beinahe unmittelbar auf das zuletzt angeführte Axiom der Satz: *prout cogitationes, rerumque ideae ordinantur et concatenantur in mente, ita corporis affectiones, seu rerum imagines ad amussim ordinantur et conca-*

tenantur in corpore. Und darauf sogleich weiter: *si animi commotionem seu affectum a causae externae cogitatione amoveamus et aliis iungamus cogitationibus, tum amor seu odium erga causam externam, ut et animi fluctuationes, quae ex his affectibus oriuntur, destruentur.* Worauf wir Unterricht empfangen, die Affecten zu bändigen: indem wir lernen: *affectus, qui passio est, desinit esse passio, simul atque eius claram et distinctam formamus ideam.* Die Körperwelt ist also in unserer Gewalt; denn wir brauchen ja nur unsre Gedanken beliebig zu ordnen und zu klären, so folgt sogleich die entsprechende Veränderung im Leiblichen! Dies ist eben so einleuchtend, als etwas früher (im zweiten Theile beim 18ten Satze) der Ursprung des Gedächtnisses. Der Satz heisst: *si corpus humanum a duobus vel pluribus corporibus simul affectum fuerit semel, ubi mens postea eorum aliquod imaginabitur, statim et aliorum recordabitur.* Und die Anmerkung: *hinc clare intelligitur, quid sit memoria. Est enim nihil aliud quam quaedam concatenatio idearum, naturam rerum, quae extra corpus humanum sunt, involventium, quae in mente fit secundum ordinem et concatenationem affectionum corporis humani.* Solche Sprache ist man gewohnt zu hören von denen, welche in ehrlicher Einfalt den *influxus physicus* gelten lassen; und um so wohlfeile Mittel fürs Gedächtniss und gegen die Affecten zu kaufen, war es nicht nöthig, erst das gemeinhin angenommene Causalverhältniss zwischen Denken und Ausdehnung hinwegzuräumen.

Die Einstimmung zwischen *Leibnitz* und *Spinoza* in Ansehung der prästabilirten Harmonie ist demnach nicht durchgreifend; sondern bloss oberflächlich; und man thut *Leibnitz* Unrecht, ja man versteht ihn nicht einmal, wenn man eigentlichen Spinozismus bei ihm sucht. Eben so wenig darf man den am offenbarsten hervortretenden Gegensatz zwischen *Kant* und *Spinoza*, nämlich den im Puncte der Freiheit, so auffassen, wie er oberflächlich erscheint. *Spinoza* hat hier, wo sein Determinismus der Psychologie hätte nützen können, den Vortheil, den er in Händen hatte, eben so entschlüpfen lassen, wie jenen in Ansehung der prästabilirten Harmonie. Denn nicht als ob er von der strengen Gesetzmässigkeit der psychischen Ereignisse einen deutlichen Begriff gehabt hätte, — sondern darum läugnet er die Freiheit, weil er vom ästhetischen Urtheil nichts wusste, und nur hin und wieder etwas fühlte, welches er vielmehr zu

unterdrücken, als auszubilden suchte. Während *Kant* die Glückseligkeit so weit als möglich von der Tugend sondert, krönt *Spinoza* seine Ethik mit dem Schlusssatze: *beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus; nec eadem gaudemus, quia libidines coercemus, sed contra, quia eadem gaudemus, ideo libidines coercere possumus.* Jedes Kraftgenie, welches diesem Satze Beifall giebt, mag damit anfangen, sich zu fragen, wie glücklich es *sei*, im Gefühle des Uebels und beim Anblicke des Bösen in der Welt? Aber umgekehrt wird es damit anfangen, das Glück zu *suchen*, in der Meinung, die Tugend folge dann von selbst. Das war es, was *Kant* vermeiden wollte. Darum wies er die Rücksicht auf Glückseligkeit hinweg, welche das sittliche Urtheil abstumpft; und darum lehrte er Freiheit, weil er die Unabhängigkeit dieses Urtheils von Glück und Unglück streng behaupten wollte und musste. Hingegen sobald *Kant* sich im Gebiete der blossen Speculation befindet, weiss er eben so gut wie *Spinoza*, dass Metaphysik ihrer Natur nach deterministisch ist; wie sie es in der That seit *Heraklit* war, und immer bleiben wird. *Kant* sucht dem Naturmechanismus alle seine Rechte zu vindiciren; und er hat nie geglaubt, die Freiheit in das Gebiet des Begreiflichen hinein versetzen zu können. Aber wohl glaubte er, die alte Metaphysik tief unter sich zu sehen; und nachdem er einerseits über den Causalbegriff, als über eine blosse Regel der Zeitfolge, andererseits über den Pflichtbegriff, als über das *Fundament* der Sittenlehre sich getäuscht hatte, war es kein Wunder, dass er sich eine zeitlose Causalität der Freiheit aussann, um daraus nicht sowohl das Wesen des Sittlichen zu erklären, als vielmehr dem Zweifel an der Möglichkeit des sittlichen Handelns mitten in der wirklichen Welt zu begegnen. Bei *Kant* war theoretisches Denken und ästhetisches Urtheil beinahe im Gleichgewichte; nur die Begriffe von beiden waren noch nicht rein geschieden. Bei *Spinoza* verwandelt sich die ganze Sittenlehre in die Frage von der Bändigung der Affecten; und eine höchst ungebildete theoretische Vernunft bekommt hier ein Primat über die praktische, was ihr gar nicht gebührt.

Diese Erklärungen mögen hinreichen, damit es nicht scheine, als wollten wir den *Spinoza* in der Gesellschaft von *Leibnitz* und *Kant*, worin wir ihn heutiges Tages vorfinden, auch unsererseits diesen beiden gleichstellen. Andere haben es zu verant-

worten, dass man sich gegen einen solchen Verdacht schützen muss, dessen Bedeutung mehr und mehr wird empfunden werden, je mehr die eifrigen Verehrer des *Spinoza* sich in *fleissige Leser* desselben verwandeln werden. — Der Anwandlung von Spinozismus, die bei *Kant* in der Kritik der Urtheilskraft vorkommt, und die an *Spinoza dritten Grad der Erkenntniss* erinnert, haben wir oben (in der ersten Anmerkung zu §. 39) erwähnt; aber auch gezeigt, dass dieselbe dem wahren Geiste *Kant's*, wie er in den Hauptwerken sich klar an den Tag legt, keinesweges gemäss ist.

Wir haben früherhin schon das Studium des *Spinoza* deshalb empfohlen, weil er die Aufmerksamkeit auf die metaphysischen Probleme zu spannen, wenn auch nicht gehörig auf *diejenigen* Puncte zu richten vermag, wo das menschliche Denken die Schwierigkeiten angreifen muss, um hindurch zu dringen. Wir empfehlen jetzt nochmals das Studium des *Spinoza;* aber aus einem andern Grunde. Deshalb nämlich, weil seine Fehler *so klar* am Tage liegen, dass der Unbefangene, wenn er nur den *Spinoza selbst* lieset, und sich nicht auf fremde Darstellung verlässt, sie bei mässigem Scharfsinn und gehörigem Fleisse kaum verfehlen kann.

ZWEITES CAPITEL.

Vergleichung der Metaphysik mit dem Empirismus.

§. 60.

Empirismus im allgemeinen ist die Maxime, es bei den rohen Producten des psychologischen Mechanismus bewenden zu lassen. Wer dieser Maxime ganz und streng folgte, der würde nie den Namen eines Philosophen erlangen, welcher allemal durchs Denken, und die hiedurch erzeugten Producte gewonnen wird. Es giebt zwar reine Empiristen genug; aber diese reden nicht vom Empirismus. Wer die erwähnte Maxime ausspricht, der hat schon angefangen zu denken.

Da nun das Denken nicht bei Allen gleich weit vorschreitet: so findet sich bei Diesem früher, bei Jenem später, entweder ein Gefühl des Unvermögens, oder die Unlust weiter zu gehen; und die letztre wiederum entweder aus Trägheit, oder aus Abneigung gegen jede Störung im Sinnengenuss, oder im Beobachten.

Bestünde der Empirismus darin, dass man in den sinnlichen Empfindungen, ihrer Verknüpfung und mannigfaltigen Reproduction den Ursprung alles unseres Wissens anerkennt: so wäre Empirismus die wahre Psychologie; und in so fern mit der wahren Philosophie unzertrennlich verbunden.

Aber nicht darum, weil aus Sensation und Reflexion alle Erkenntniss abgeleitet wird, sondern wegen des resignirenden Stillstehens bei gewissen Dunkelheiten, die sich durch fortgesetztes Nachdenken gar wohl aufhellen lassen, ist *Locke* als das Haupt der neuern Empiristen anzusehen.

§. 61.

Locke war mit seiner Analyse des menschlichen Gedankenkreises bis zum wahren Begriffe der Substanz gekommen.* Hier schauete er in einen dunkeln Abgrund; und überliess sich der alten Gewohnheit, in demselben eine Mannigfaltigkeit von Eigenschaften vorauszusetzen, die aber gänzlich unbekannt sein müssten, weil sie von den sinnlichen Merkmalen der Dinge, die wir empfinden, zwar der Grund, aber nicht mit ihnen einerlei wären. Je mehr Unbekanntes er nun voraussetzte, und je vester ihm dabei die gemeinen Vorstellungsarten anklebten, desto grösser wurde die Dunkelheit. So begegnete ihm das, was ihm Viele so übel ausgelegt haben, nämlich die Frage als ganz unbeantwortlich hinzustellen, ob Gott im Stande sei, wenn er anders wollte, *die Materie mit Denkkraft zu begaben?*

Ist es denn leichter zu begreifen, (so fragt er,) dass Gott den Leib mit der Seele, einer denkenden Substanz, verbinde, als dass er zu den übrigen Eigenschaften, welche die Materie schon hat, auch noch das Denken hinzufüge? Wir wissen nicht, worin das Denken besteht, noch welcher Gattung von Substanzen der Schöpfer solches Vermögen zu geben beliebt hat.

Darin hat er nun vollkommen recht, sobald einmal das Vermögen zu denken als eine willkürliche Zugabe zu den übrigen Eigenschaften des denkenden Dinges angesehen wird. Nur muss man freilich alsdann nicht damit anfangen, das denkende Ding zuerst als ein Ausgedehntes, mit bewegenden Kräften, darzustellen; man muss nicht verlangen, dass es *Materie* sei, nach dem gemeinen Erfahrungsbegriffe. Sonst bekommen die Gegner recht, welche sich darauf berufen, *Materie beruhe auf*

* Psychologie II, S. 300. [Bd. VI, S. 271.]

dem Aussereinander, und ihr Wesen bestehe nur im Gegensatze der neben einander liegenden Theile; das Denken aber vertrage sich damit nicht, sondern erfordere die vollkommenste *Durchdringung* und Intensität *aller Theile eines Gedankens.* Und dieses reicht weiter. Welche Art von Eigenschaften es auch sein möchte, die man der Materie würde beilegen wollen: sobald sie ein *inneres* Prädicat ihres Gegenstandes sein soll, passt sie nicht zu der Materie, als einem Dinge, das auf blosser Aeusserlichkeit beruhet.

Man sieht nun schon, dass *Locke's* Ueberlegung in den Kreis von Untersuchungen, worin sich *Leibnitz, Kant, Spinoza* bewegen, noch gar nicht eingegangen war. Diese waren sämmtlich darüber hinaus, das Ausgedehnte als ein Selbstständiges, dessen Wesen eben in der theilbaren Ausdehnung bestehe, zu betrachten; die ganze Frage, ob die Materie denken könne, hatte also für sie keinen Gegenstand.

§. 62.

Während nun *Locke* keinesweges aus Abneigung gegen den Begriff der einfachen geistigen Substanz Zweifel erhoben hatte: fanden sich Andre, bei denen diese Abneigung mit dem Widerstreben gegen die Priesterherrschaft zusammenhing. Indem man sie *Materialisten* nennt, giebt man schon zu erkennen, dass ihnen die Ungereimtheit, ein Räumliches als solches für real, den blossen Gegensatz des Aussereinander für ein wirkliches Ding zu halten, nie aufgefallen war; sie waren demnach gewiss nicht weiter als *Locke;* und hätten schwerlich so scharfsinnig wie er, den Begriff der Substanz entwickelt.

Diese Leute hatten andre Angelegenheiten, als die Wahrheit. Kein Wunder, dass sie im Denken zurückblieben.

§. 63.

Etwas Aehnliches in Hinsicht der Wirkung, bei höchster Verschiedenheit des Ursprungs, finden wir durchgehends bei den heutigen Empiristen. Ihr Nachdenken ist nicht früh genug, und nicht vollständig genug erregt; aber sie sind voll von Gelehrsamkeit oder literarischer Thätigkeit; daher haben sie zur Metaphysik keine Zeit. Sie können ohne dieselbe zu *ihrem* Ziele gelangen; daher nehmen sie die kürzesten Wege, oder auch wohl Umwege, die aber bequemer und rascher durchlaufen werden.

Wer nie gelernt hat, dass die Erfahrungsbegriffe sich selbst

widerstreiten, der fragt mit Recht: *warum soll ich nicht bei der Erfahrung bleiben?* Die Allerwenigsten haben heutiges Tages irgend eine bestimmte Kenntniss des Widersprechenden in der Erfahrung; sind sie in ein höheres Denken durch irgend eine Lectüre hineingerathen, so wissen sie doch sich selbst davon eben so wenig Rechenschaft zu geben, als die ältere Schulmetaphysik, die ihren Zusammenhang mit der Philosophie der Alten längst vergessen hatte. Daher sollten sich weit Mehrere offen zum Empirismus bekennen, als zu geschehen pflegt; indem es freilich wegen eines richtigen Gefühls von Scham kaum für anständig gehalten wird.

Ein mittelbares Bekenntniss wird jedoch oft genug durch den Kleinigkeitsgeist abgelegt, der alle Thatsachen ohne Ausnahme für bedeutend, hingegen das Bestreben, sie zu begreifen, für anmaassend erklärt; der sich am Sammeln freut; im Durchsuchen alter Vorräthe, wie sie auch beschaffen seien, die höchste Ehre findet; Hypothesen und Ansichten duldet und als einen wechselnden Aufputz der bleibenden Thatsachen betrachtet; — von Grundsätzen aber, wodurch die Möglichkeit alles Thuns und Geschehens bestimmt wird, nichts wissen will. *Sein* Wissen zerfällt einerseits in empirische Psychologie, welche die Seelenvermögen oder Seelenthätigkeiten neben einander aufzählt, und aus den unglücklichen Verirrungen der Leidenschaft und des Wahnwitzes den schönsten Theil ihrer Naturaliensammlung gewinnt, — andererseits in empirische Physik, die in der höchsten Blüthe steht, weil sich die Unzahl räthselhafter Experimente alljährlich zu einem höhern Berge anhäuft. Beide stehen mit einander in gutem Vernehmen, weil sie sich um einander wenig bekümmern. Zuweilen leiht eine der andern den Stoff zu spielenden Hypothesen; hat die Physik eben mit neuen Erregungen der Elektricität zu schaffen, so fällt der Psychologie ein, die Empfindungen könnten wohl von den Nerven in so fern erregt werden, als dieselben elektrische Conductoren sind, ohne weitere Frage nach den bestimmten Unterschieden der einzelnen Klassen von Empfindungen. Und hat die empirische Psychologie eine bequeme Kategorientafel vor sich liegen, so ist wohl hie und da ein Physiker so gefällig, zu glauben, man könne eine Naturphilosophie darauf bauen. In solchem Hin- und Hertragen der Begriffe und Meinungen ist wenig Ernst; diesen behält man den Thatsachen vor.

§. 64.

Erhebt sich aber der Empirismus, um neben andern Systemen auch das seinige zu haben, ins Allgemeine und Ganze: so lässt seine, unter dem Namen des Materialismus bekannte, auf Endlichkeit und Zeitlichkeit gegründete Lehre sich am ersten mit dem Spinozismus vergleichen.

Von *Spinoza's* theoretischer Lehre (als Ethik und Religionslehre betrachten wir sie gegenwärtig nicht) lässt sich die unendliche Substanz ganz absondern; denn die Erfahrungsgegenstände erklären sich *aus* ihr gar nicht; sie liegt ihnen *als eine blosse Möglichkeit* zum Grunde, die man bei den endlichen Dingen, sobald man dieselben unmittelbar als wirklich auffasst, *wie sie gegeben sind,* füglich entbehren kann (§. 48 und 53). Alsdann bleibt die, in Raum und Zeit unendliche Reihe des Endlichen, worin jedes durch die nächsten Glieder bestimmt wird, rein zurück. Da überdies alles Psychologische bei *Spinoza* aus Bestimmungen des Körperlichen gefolgert wird: so merkt man wenig davon, dass nach ihm das Denken unabhängig vom Ausgedehnten bestehn sollte; und wie könnte es anders sein in irgend einer Lehre, die *ursprünglich* die Gedanken als *Bilder* des Ausgedehnten betrachtet? *Eine solche unterwirft immer nothgedrungen den Geist der Masse; vermöge des Verhältnisses der Abbildungen zu ihrem Vorbilde.*

Dies nun gerade ist es, was der Materialismus will. Ihm soll die geistige Thätigkeit haften an dem räumlichen Realen, dem Einzigen, was er als ein wahrhaft gegebenes Wirkliches anerkennt. Der Geist soll sterben, wenn der Leib sich trennt. Kein höherer geistiger Herrscher soll den Naturlauf absichtlich lenken. Das Werden und Wechseln, Geburt und Tod, sollen die wahre Natur des Seienden ausmachen.

Spinoza's Lehre ist nicht ganz eine solche, aber sie enthält eine solche. Darum befreundet sich mit ihr am leichtesten der Empirist; die in seinen Augen überflüssigen Zusätze kann er mehr oder weniger dulden; er aber nimmt sich aus ihr, was ihm brauchbar ist.

§. 65.

Ein wesentlicher Umstand kommt jedoch hiebei zum Vorschein: die *causa transiens,* von *Spinoza* und *Leibnitz* sorgfältig vermieden, wird wieder nothwendig. Haben die endlichen Dinge, der Erfahrung zufolge, jedes ein gesondertes Dasein:

so muss im Laufe der Naturwirkungen *eins* auf das *andre* wirken. Die Dinge, welche Ursachen sind oder enthalten, müssen aus sich hinaus gehn, oder eine Kraft, oder eine feine Materie, — oder wie man das Unbekannte nennen will, — aus sich hinaus schicken, loslassen, hingeben. Und das Leidende muss dies Fremde in sich aufnehmen, mit sich vereinigen, als einen Theil oder eine Bestimmung seines eignen Daseins sich aneignen, so, dass nun das Fremde kein Fremdes mehr sei, sondern gleich andern Accidenzen und Kräften in ihm wohne.

Hat der Empirist irgend eine Ahnung, irgend ein Gefühl von dem Widersinn, der in diesen Worten liegt: so wird er bekehrt, und wendet sich nun ganz zum Spinozismus, als der einzigen Lehre, die Zusammenhang in die Natur zu bringen vermöge, indem sie Alles ursprünglich vereinige, und in ihrer unendlichen Substanz alle die Brücken entbehren könne, die man sonst zwischen je zwei Dingen vergeblich zu bauen versuchen würde. — Unglücklicherweise kommt eine späte Reue nach. Die Erfahrung nämlich erinnert allmälig daran, dass nun *gar zu viel* Verbindung zwischen den Dingen gestiftet ist; und dass sie wirklich nicht so genau, nicht so vest, nicht so allgemein, nicht so zuverlässig zusammenhängen, als man in der unendlichen Substanz erwarten sollte.

§. 66.

Dieser Punct nun ist es, welcher den Spinozismus um allen den Einfluss bringt, den er auf die Empiristen zu gewinnen im Begriff war. Um darüber genauer zu sprechen, müssen wir zuerst bemerken, dass mit dem Empirismus eine gewisse, sehr richtige, Maxime der Vorsicht nahe zusammenhängt, die ihm nicht bloss einen Schein von Gründlichkeit giebt, sondern oftmals sich durch Uebertreibung in ihn verliert.

Diese Maxime ist: von Naturerscheinungen keine Erklärung gelten zu lassen, die nur ungefähr zutrifft, und den Phänomenen nicht in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit angemessen ist.

Darum nun, weil den meisten naturphilosophischen Erklärungen die hier geforderte Genauigkeit fehlt, entsteht ein allgemeines Misstrauen gegen dieselben, und verführt viele achtungswerthe Männer, sich dem Empirismus hinzugeben; obgleich ursprünglich ihre Absicht nur dahin ging, gegen falsche Theorien eine sehr nöthige Vorsicht zu üben.

Kehren wir nun zum Spinozismus zurück: so sehn wir so-

gleich, dass er *zuviel*, und folglich *Nichts* erklärt; dass er überdies nirgends in die *Eigenthümlichkeit* der Natur eindringen kann.

§. 67.

Man blicke hinaus in das sinnliche Universum. Die Gestirne sind durchaus nicht nach irgend einem Begriffe von regelmässiger Austheilung im Raume geordnet. Jedes System aber, was, mit *Spinoza* vom Ganzen ausgehend, eine Gesammtdarstellung der Substanz im Raume fordert, muss auf Gleichförmigkeit in der Raumerfüllung führen; weil keine Gründe des Unterschiedes für jene Gesammtdarstellung in der Eigenheit des Raums liegen, der sich überall gleich ist. Ganz vergeblich würde man hier Hülfshypothesen ersinnen; Erscheinung und Theorie müssten sichtbar zusammentreffen, wenn Ueberzeugung entstehn sollte.

Man durchsuche die Erden und Metalle. Nicht der geringste regelmässige Zusammenhang ist zu finden, wornach sie auch nur leidlich als ein Ganzes, dessen Theile einander angehören, sich ordnen liessen. Nach *Spinoza* muss aber jedes Endliche dem andern seine Stelle bestimmen. Und zwar sowohl nach den Qualitäten (§. 46), als im Raume. Es hilft nun nichts, zu sagen, dass wohl im Monde die Metalle sein könnten, die auf der Erde fehlen; oder dass die Qualitäten aller Dinge auf allen Gestirnen zusammengenommen erst ein System ausmachen. Denn ein solches System kann man nicht *zeigen;* es ist ein Hirngespinnst; und zwar ein lächerliches; weil das System, wenn es sich halten wollte, die verschiedenen Arten der Dinge nicht im Raume zerstreuen, und durch einander wirren, sondern *auf alle Weise* jedes als begrenzt und gehalten durch das Uebrige darstellen musste.

Man frage nach den Wohnsitzen des Lebens. Sie finden sich nicht in den ungeheuern leeren Räumen, wogegen die von den Weltkörpern erfüllten beinahe verschwinden. Auch nicht in dem Innern der Erde, wo alle uns bekannten Bedingungen des Lebens gänzlich fehlen. Sondern bloss die Oberfläche der Erde ist belebt; und selbst diese sehr ungleich; und nur da, wo und wie die Lage des Bodens es eben zulässt. Jetzt betrachte man mit *Spinoza* jedes Ding als *belebt;* und man begnüge sich, wenn man will, das Attribut des Lebens als dasjenige anzusehen, was *Spinoza* eigentlich gemeint habe, da er das unendliche *Denken*, als *gleich ursprünglich* mit der Ausdehnung, der

Substanz zuschrieb. Was wird folgen? Das Leben kann nicht den Modificationen des Ausgedehnten nachschleichen; es muss sich überall, mit gleichmässiger Austheilung, finden; denn es soll zwar mit dem Ausgedehnten harmoniren, nicht aber ihm untergeordnet sein; vielmehr muss zu ihm das Ausgedehnte eben so wohl passen, als es selbst passen soll zu jenem.

Oder will man lieber gar bei den Worten des *Spinoza* bleiben. Soll wirklich ein ächtes Denken, eine geistige Natur mit dem Ausgedehnten in jedem Puncte verbunden sein? — Es ist alsdann noch sehr die Frage, wie viele menschliche Köpfe als wirklich denkend können angesehen werden. Mögen aber alle Menschen denken: so ist doch, zum Unglück des Systems, der Mensch ein wahrer Neuling auf der Erde; so sehr, dass es nicht einmal bestimmt anerkannte Anthropolithen giebt. Früher, bevor der Mensch da war, hat sich die Erde wenigstens ohne Denken beholfen.

Geht man von der Voraussetzung des allgemeinen Lebens, oder gar des allgemeinen Denkens aus, als gehörten diese Attribute ursprünglich dem ausgedehnten Universum: so kann man nicht umhin, sich zu entsetzen über die ungeheuern Wüsten, nicht bloss der Erde, sondern überhaupt der Räume und der Zeiten. Aber man hat Ursache, sich zu entsetzen und zu schämen über die ungeheuern Ansprüche an die Natur, die man gemacht hat, ohne sie rechtfertigen, vollends ohne sie gelten machen zu können.

§. 68.

Wir wollten *Metaphysik* dem Empirismus gegenüber stellen; nämlich Metaphysik als historische Thatsache, mit der wir uns jetzt beschäftigen. Trifft denn der Vorwurf solcher Schwärmerei auch die leibnitzische Schule?

Sie will Kosmologie lehren. Nun kann man sie zwar nicht beschuldigen, dass in ihr irgend ein Grund läge, der vorhandenen Austheilung der Gestirne, oder des Lebens und Denkens, zu widersprechen. Doch ist sie nicht frei von Anmaassungen.

Als Kosmologie tritt die Behauptung auf, die Welt sei ein Ganzes; in durchgängigem Zusammenhange aller Theile. Fragt der Empirist nach dem Beweise, so hört er, dass dieser Zusammenhang nicht real sein, sondern zu einem bloss idealen einschrumpfen solle. Darum wird er sich wenig kümmern, er

wird (nicht ohne Grund) argwöhnen, dass eine Anmaassung sich in ein Bekenntniss von Schwäche auflöse.

Ferner wird eine zu grosse Gleichförmigkeit der Materie angenommen. Sie soll ursprünglich träge, in ihren wahren Bestandtheilen aber empfindend, vorstellend sein, ja gar das Universum abspiegeln. Lassen wir auch das Uebertriebene dieser Behauptung fallen, so bleibt noch immer ein Begriff, der sich nicht empfänglich zeigt für alle die *Unterschiede*, welche, der Erfahrung zufolge, zwischen den Materien müssen angenommen werden. Wodurch soll denn der Gegensatz zwischen den *Basen* und den *säuernden Principien*, (um nur ein Beispiel anzuführen, an das *Leibnitz* freilich nicht denken konnte,) erklärt werden? Durch mehr Trägheit? Oder durch hellere Perceptionen der Monaden? Es war recht gut, dass *Leibnitz* eine innere Qualität nöthig fand, wenn die Materie Substanz sein sollte; es war auch, wie wir in der Folge sehen werden, gar kein Unglück, dass ihm hier das innere Thun unserer Seele einfiel, und dass er dazu ein Analogon suchte, um angeben zu können, *was* die Monaden an sich seien; aber mit Behauptungen über so wichtige Puncte darf man nicht *anfangen;* gehn sie nicht aus regelmässiger Untersuchung hervor, so sind sie eben so unbrauchbar in der Naturerklärung, als grundlos an sich.

Kant verfuhr mit etwas mehr Sorgfalt; aber als Probe, wie weit er von den Erfahrungsgegenständen entfernt blieb, kann der Umstand dienen, dass, als er den starren Körper erklären wollte, er das Hinderniss der Verschiebung seiner Theile in der *Reibung* suchte.* Wer das Mindeste von der Theorie der Reibung weiss (die vom Drucke abhängt), muss leicht bemerken können, wie unpassend eine solche Erklärung ist.

§. 69.

Der Empirismus, an sich werthlos, bekommt eine scheinbare Auctorität durch die Fehler der Metaphysik, und durch den offenbaren Mangel an Genauigkeit aller bisherigen Naturphilosophie. In dem Antagonismus, den sie gegen sich reizt, liegt seine Stütze; in den Verlegenheiten, welche sie durch eigne Schuld sich zuzieht, liegt sein Triumph.

Es ist natürlich nicht unsre Absicht, solche Stützen zu ver-

* *Kant's* metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, S. 89 [Werke Bd. VIII, S. 518.]

stärken, und solche Triumphe zu vermehren. Wir müssen uns schon jetzt bemühen, Vorkehrungen anzuordnen, um nicht unfreiwillig dazu beizutragen. Des historischen Vorraths haben wir nunmehr fürs erste genug gesammelt; und können dem Leser, falls ihn die bisherige Darstellung zu kurz dünkte, füglich überlassen, seine eigne Gelehrsamkeit zu Hülfe zu nehmen, um sich dasjenige, was wir bisher berührten, so ausführlich, als ihm beliebt, zu vergegenwärtigen. Allein wir müssen bitten, unsre Nachweisung der bisherigen Irrthümer nicht so zu verstehen, als hätten wir bloss durch Hinwegräumen derselben uns Bahn machen; oder gar, als hätten wir eine *vollständige* Kritik derselben liefern wollen. Dieses Letztere würde nur möglich sein nach vorgängiger Lehre der wahren Metaphysik. Das Erstere aber wäre ein Verfahren, ähnlich dem der ältern Chemiker, welche bei ihren Destillationen die Rückstände vergassen, und sie unter dem Namen *caput mortuum* wegwarfen; anstatt dass die neuere Chemie gerade durch genaue Untersuchung dessen, was jenen unbrauchbar schien, zur Wissenschaft geworden ist.

Geschichte der Philosophie ist unter allen Geschichten die langweiligste, wenn sie nicht benutzt wird zum neuen Philosophiren. Gleichwohl kann man aus ihr keine *Beweise* entlehnen; wohl aber Hülfsmittel der *Darstellung*. Und Metaphysik so darzustellen, dass sie nicht leicht missverstanden werde, oder ganz unverstanden bleibe, ist bekanntlich ein sehr schweres Geschäft. Dieses nun haben wir uns erleichtern wollen; dazu werden wir jetzt gleich den gesammelten historischen Vorrath bearbeiten; während wir dagegen den systematischen, auf seinen eignen Beweisen beruhenden Vortrag dem zweiten Theile dieses Werks vorbehalten.

DRITTES CAPITEL.

Vorläufige Umrisse der wissenschaftlichen Metaphysik.

§. 70.

Bevor wir suchen, Licht und Ordnung in die Begriffe zu bringen, die uns bisher beschäftigten, werfen wir nochmals einen Blick auf den gemeinschaftlichen Feind aller Systeme,

den Empirismus. Dieser sieht die Dinge in der Welt als ein Vieles und Mannigfaltiges vor sich liegen. Wollen wir ihm darin widersprechen?

Je unvorsichtiger die Metaphysik ihm entgegentritt, desto leichter fällt sie ihm in die Hände. Behauptet sie Ein Princip; so fragt er, woher sie es nehme? Entwickelt sie dasselbe; so geräth die Entwickelung gleichförmig und symmetrisch; gleichsam nach Art einer Kugel, die vom Mittelpuncte aus wächst; woher nun das Ungleiche, das Unebene der Erscheinung? Dieses zu erklären, fordert der Empirismus die Metaphysik auf. Und sie ist widerlegt, sobald sie die Natur überbietet. Warum verliess sie die gemeinsame Erkenntnissquelle? Zeigt sie mehr Einheit, mehr Gleichförmigkeit, mehr Ordnung, mehr Harmonie, als die Natur: so bessert sie nicht die Welt mit ihren Worten; sie zeigt sich nur grundlos und anmaassend.

Daher sei uns genug, wenn wir im Stande sind, durch Metaphysik die Natur zu erreichen; in einem treuen Bilde, so dass nach Theorie und Erfahrung einstimmig die Dinge hier verstreut, dort verbunden erscheinen mögen.

Schon oben (§. 67) ist hierüber soviel gesagt, als nöthig, um verstanden zu werden. Mag nun immerhin Jemand auf seine eigene Inconsequenz rechnen, die ihm schon zur rechten Zeit aus der Noth helfen werde, wenn es darauf ankommt, aus dem vorausgesetzten Einen das Viele, das Ungleiche, das von der Symmetrie Abweichende zu erklären. Mag wiederum ein Anderer durch absolute Freiheit eines Schöpfungsactes sich über alle Begreiflichkeit zu erheben unternehmen. Jener kämpfe nach Belieben mit dem Empirismus; dieser frage sich selbst wegen der Verantwortung in Ansehung der Mängel, des Uebels, und des Bösen, welche Verantwortung er nun der absoluten Freiheit zuwälzt. Wir disputiren weder mit dem Einen, noch mit dem Andern; unsre Absicht ist bloss, Licht in dunkle Begriffe zu bringen.

Zur Verständlichkeit wird es förderlich sein, hier gleich anzuzeigen, wie die ältern Systeme zu diesem Zwecke sollen benutzt werden. Der richtige Begriff vom Sein ist durch *Kant* aufgestellt; ihm stehen zugleich die ältere Schule und *Spinoza* entgegen, indem sie das Seiende aus der Essenz und Existenz zusammensetzten. In so fern also benutzen wir *Kant's* Lehre, um auf den Grundfehler in den ältern Meinungen als auf einen

Punct aufmerksam zu machen, gegen welchen sich stemmend die Metaphysik eine richtige Bewegung erlangen kann. Denn darauf kommt es jederzeit an, dass, indem man einen Hauptirrthum verwirft, sogleich dessen Gegentheil aufgesucht werde, um diejenige Richtung des Denkens zu gewinnen, die zur Wahrheit führen kann. Ferner aber werden wir bei *Kant* das Falsche vom Wahren absondern, indem hiezu seine Behandlung des Causalbegriffs Anlass giebt; dergestalt, dass einige richtige Betrachtungen Leibnitz's und der nach ihm gebildeten Schule, desgleichen ein unvollständiger und übel angebrachter, aber zum Theil brauchbarer Gedanke des *Spinoza* in eine gebührende Stelle eingesetzt werden können. Erreichen werden wir hiedurch eine höchst nothwendige Trennung zweier Theile in der allgemeinen Metaphysik, womit man vor allen Dingen bekannt sein muss, wenn Ordnung in die Verwirrung kommen soll, welche die Abstractionen der Ontologie verdunkelt hat.

§. 71.

Das Seiende aus Essenz und Existenz zusammensetzen, mag wohl auf den ersten Blick als eine unschuldige Grille erscheinen. Unschuldig, da jeder unvermeidlich das, was ist, durch zwei Begriffe denkt, erstlich, dass es sei, zweitens dass es ein solches oder ein anderes sei. Jenes aber giebt die Existenz, dieses die Essenz. Grillenhaft freilich wäre es, eine solche Zusammensetzung der Gedanken für eine wirkliche im Gegenstande zu halten. Und so war es denn auch grillenhaft, dass die ältere Schule von einem *complementum possibilitatis* sprach, welches den Zusatz andeuten sollte, den das Mögliche noch bekommen müsste, um ein Wirkliches zu werden.*

Dass jedoch hier nicht eine blosse Grille, sondern eine gefährliche Falle liegt, konnte man besonders deutlich bei *Jacobi's* Darstellung des Spinozismus bemerken. Nachdem einmal die Essenz, und mit ihr die blosse Möglichkeit, vorausgesetzt worden, um zu ihr, als ob sie schon etwas wahrhaft Vorhandenes wäre, die Wirklichkeit erst hintennach hinzukommen zu lassen: entwickelt sich der Irrthum allmälig weiter, und erreicht end-

* Wolff sagt in der Ontologie, §. 175 in der Anmerkung, sogar Folgendes: *possibilitas existendi extrinseca supponit in ipso ente potentiam quandam passivam recipiendi existentiam.* Das heisst den Unsinn aufs Höchste treiben; der Leser muss aber diesen Punct scharf im Auge behalten.

lich einen solden Grad, dass ganz ausdrücklich das Substantiale des Unendlichen für eine blosse Möglichkeit erklärt wird, die zur Wirklichkeit erst in so fern gelange, als sie, die *natura naturans*, sich ihren Ausdruck schaffe in dem Einzelnen, Besondern, der sogenannten *natura naturata*. (Man blicke zurück in die Anmerkungen zum §. 55.) Nun versteht sich freilich von selbst, dass die bestimmten, einzelnen Dinge, welche hier das *complementum possibilitatis* ausmachen sollen, nichts wahrhaft Reales sein können, da sie nur die Formen, und gleichsam die Einkleidungen abgeben sollen, in welche das Reale sich verhüllt. Wo ist denn Realität? In dem Unendlichen? Nein! In den bestimmten Dingen? Auch nicht! Dort war sie noch nicht reif; hier findet sich nur ihr Ausdruck, ihr Abbild. Nirgends ist sie zu Hause; wer sie *dort* sucht, wird *hieher* gewiesen, und so umgekehrt.

Jedermann bringt den alten Irrthum sogleich in sich selbst hervor, sobald er den Grund des Geschehens und der gewordenen Dinge ohne Umstände im Realen voraussetzt. In dem Augenblick, wo das Reale *als Grund* gedacht wird, — *wie wenn das Begründen ihm wesentlich wäre, und ursprünglich in seiner Natur läge*, — macht man das Reale, so fern es *vor* der Folge gedacht wird, zur blossen Möglichkeit des Werdens und Geschehens; so dass, falls das Werden sich nicht aus ihm entwickelte, das Reale nicht wäre, was es ist: also überhaupt nicht wäre.

Man versuche nun die entgegengesetzte Vorstellungsart. Das Reale ist in sich reif. Es bedarf gar keiner Entwickelung. Kommt dennoch, gleichviel wie, (denn die Frage nach dem Wie gehört noch nicht hieher,) das Werden, das Geschehen hinzu: so vermehrt sich das Reale darum nicht im mindesten. Die Wirklichkeit des Geschehens ist schlechterdings gar nicht, und in keinerlei Sinne, ein Zuwachs zum Realen; oder ein Gelangen zur Realität. Die Redensart: *es komme hinzu*, darf überall nicht so genommen werden, als ob hier eine Addition möglich wäre. Man addirt nicht Linien zu Flächen; nicht Flächen zu Körpern. Gerade so soll man das wirkliche Geschehen nicht addiren zum Realen. Denn Beides ist völlig ungleichartig. Die Wirklichkeit des Geschehens giebt einen Begriff für sich; und die Arten dieser Wirklichkeit können unter

einander verglichen werden. Aber für das Sein ist sie schlechthin Nichts.

Kant, wo er vom Wirklichen im Gegensatze des Möglichen redet, meint eigentlich das Reale. *Sein* (sagt er mit Recht) *ist bloss die Position eines Dinges*. Aber mit dieser Position muss der Gegenstand dergestalt gesetzt sein, dass er stehe. Bleibt noch eine Furcht übrig, dass er wohl umfallen möchte, wenn nicht noch etwas Anderes (etwa als Folge, oder als Grund) hinzugesetzt würde, so giebt die Setzung kein Reales nach dem Begriffe, dessen die abstracte Wissenschaft in ihrem Beginnen bedarf.

Bei *Spinoza* hingegen (so wie in der ältern Schule) entsteht nun ganz gemächlich ein Heer von Realitäten in Einem Gegenstande. Nämlich jemehr Folgen in dem Grunde verborgen liegen, desto mehr wird der Grund sich realisiren durch das aus ihm fliessende Geschehen. Er ist eine desto grössere Fülle von Realität, eine desto reichere *causa immanens*, je mehr *Macht*, das heisst, je mehr Möglichkeit, die sich in Wirklichkeit verwandeln wird, in ihm liegt. Die Worte: *Existenz*, und *Actualität*, und das deutsche *Wirklichkeit*, verrathen durch ihre Etymologie den Irrthum ganz deutlich. Ueberall sieht man die Meinung durchschimmern, das Sein zeige sich erst im Hervortreten, im Wirken; und wenn es sich nicht also zeigte, so wäre es nicht! Ist die erste Abstraction so verfehlt: so kann weiterhin die Wissenschaft nicht von der Stelle.

§. 72.

Vielleicht scheint es, als hätten wir im Vorhergehenden die Brücke ganz abgebrochen, welche vom Sein zum Geschehen führen sollte. Dieser Punct wird sich allmälig aufklären; wir können für jetzt, unserm Plane gemäss, nur die vorhandenen Begriffe der Schulen benutzen, und in ihrer Mitte uns orientiren.

So viel ist gewiss: die *causa immanens* haben wir im Vorhergehenden verloren. Nun wollen wir aber das wirkliche Geschehen nicht verlieren; und den Zusammenhang der Natur nicht verkennen. Also werden wir gewiss in irgend einem Sinne der *causa transiens* uns nähern müssen.

Allein in Gestalt des alten *influxus physicus* können wir sie nicht gebrauchen; sonst kämen uns alle Schwierigkeiten, oder vielmehr Unmöglichkeiten entgegen, um derenwillen *Leibnitz* die prästabilirte Harmonie vorzog; und so viele Andre sich

allerlei Wege suchten, um den Causalbegriff lieber zu beseitigen als aufzuklären. Das Einfliessen, als ob wirklich aus dem Thätigen etwas herausflösse, und in das Leidende hineinliefe, — und als ob solches Fliessen noch obendrein allmälig geschehe und Zeit verbrauchte, — würde sich sehr schlecht schicken zu dem vorhin aufgestellten Begriffe vom Sein, welchem gemäss das Reale in sich reif und vollständig ist; fern von allem, was ihm den Vorwurf zuziehen könnte, irgend wie im Uebergange begriffen zu sein.

Wer nun diese Verlegenheit empfindet, worin uns sowohl die *causa immanens* als *transiens* stecken lassen: der möchte leicht verleitet sein, einen Sprung zu wagen; wie denn so Mancher in der unüberlegten Keckheit sein bestes — freilich in Sachen der Speculation allemal treuloses — Hülfsmittel sucht. Ein Solcher wird nämlich meinen, man müsse alle Causalität für Erscheinung halten.

Da möchten wir denn auf das kantische Gebiet uns versetzt finden. *Kant* machte ja aus der Causalität eine blosse Regel der Zeitfolge; und die Zeitbestimmung, was in der Erscheinung vorhergehe, als Ursache, was nachfolge, als Wirkung, sollte bloss aus Gesetzen des Vorstellens hervorgehen. Aber dagegen ist oft genug erinnert worden: neben diesem *scheinbaren* Geschehen sei doch auch ein *wirkliches* Geschehen nöthig; nämlich zum wenigsten das Entstehen und Erzeugen unserer Vorstellungen, und die Handlungen der Freiheit. Soll die Receptivität der Sinnlichkeit bereit sein, Empfindungen aufzunehmen, damit Vorstellungen entstehen: so müssen auch Ursachen vorhanden sein, welche wirklich, und nicht bloss scheinbar, solche Empfindungen hervorbringen; sonst giebt es gar keine Erscheinungen, die man zeitlich ordnen könnte. Sollen der Freiheit ihre Handlungen zugerechnet werden: so müssen diese Handlungen erst wirklich, und nicht bloss scheinbar gethan sein. Will sich Jemand hier durch den strengern Idealismus helfen: so wird er offenbar in die *causa immanens* des Ich, oder des Absoluten, zurückgeworfen.

Der Knoten ist nun vest genug geschürzt. Wir dürfen nicht eilen, ihn zu lösen; es würde scheinen, als wollten wir ihn zerhauen. Nur soviel müssen wir sagen: wirkliches und scheinbares Geschehen dürfen nicht vermengt werden. Jenes muss dem Sein, dieses muss der Zeit sich anschliessen.

Der Leser mag sich erinnern an den Satz der leibnitzischen Schule: Kraft sei der Grund der Inhärenz (§. 11). Also die Inhärenz versteht sich nicht etwa von selbst; sondern damit sie begründet sei, muss etwas geschehen durch eine Kraft. Hier ist aber nicht vom fliessenden, zeitlichen Geschehen die Rede; die Schule denkt an keinen heraklitischen Fluss der Dinge, indem sie von *Inhärenz* spricht. Sie darf auch nicht daran denken, sonst verfallen wir sogleich in die Ungereimtheit, die wir im §. 71 uns vornahmen, zu vermeiden. Das Seiende soll nicht erst noch realisirt werden durch den vorgeblich aus ihm entspringenden Fluss.

Ferner: die Schule sagt, sie wolle nur einen *idealen*, keinen realen Einfluss der Dinge auf einander gestatten. Also will sie doch eins durch das andre bestimmen; sie vermeidet nur den Fehler, dass jedes sich selbst entfremdet werde, wenn im Causalverhältnisse sich eins vom andern innerlich umändern liesse.

Deutlicher vielleicht spricht sie in dem Satze: das Leiden einer Substanz, auf welche eine andre einfliesse, sei zugleich ein *Handeln* der Leidenden selbst (§. 13). So giebt es also ein *Zusammenwirken;* und wenn wir uns wieder an *Spinoza* erinnern, welcher im Realen die unendliche Möglichkeit des Geschehens voraussetzt, so lässt sich vermuthen, der Begriff der *causa immanens* werde einer Verbesserung fähig sein. Denn oben (§. 51) fehlte das *Herausheben* des wirklichen Geschehens aus der unendlichen Fülle blosser Möglichkeit; ein solches Herausheben aber könnte im Zusammenwirken sich ereignen; ihm würde das Leiden, oder vielmehr das Handeln einer Substanz unmittelbar entsprechen, welche übrigens den Grund ihrer Bestimmungen in sich selbst enthält.

Mit solchen Andeutungen begnügen wir uns hier, um nichts zu übereilen. Es ist genug zu bemerken, dass ein *wirkliches* Geschehen ist angedeutet worden; aber weder ein scheinbares, noch ein fliessendes; sondern ein inneres, worin die Inhärenz der Eigenschaften ihren Grund hat. Dennoch ist das scheinbare Geschehen nicht abgeleugnet worden, es soll nur mit jenem nicht vermengt und verwechselt werden.

Das wirkliche Geschehen kann nicht losgerissen vom Realen gleichsam in der Luft hängen; vielmehr in ihm geschieht es; und ist mit ihm wenigstens so genau verknüpft, wie eine Ober-

fläche mit einem Körper, *dessen* Oberfläche sie ist. Folglich muss es auch in irgend einem Sinne an der Zeitlosigkeit des Realen Theil haben. Wird Ein Geschehen mit einem andern verglichen: dann mag Platz sein für eine Zeitbestimmung des Früher und Später; wird aber das Reale betrachtet als zum Grunde liegend dem Geschehen, so kann in dieser Hinsicht unmöglich ein Zeitpunct angegeben werden.

Von der Gestalt der Wissenschaft, die wir suchen, lässt sich nach diesen Bemerkungen wenigstens Ein wichtiger Umstand deutlich genug erkennen. Nämlich durch das Vorstehende ist nun zwar nicht vollständig bewiesen, aber doch verständlich gesagt, dass in der Mitte der allgemeinen Metaphysik eine Scheidewand muss gezogen werden, an deren einer Seite das wirkliche Geschehen und dessen Zusammenhang mit dem Realen seinen Platz bekommt. Denn dass alsdann auf die andre Seite das zeitliche Geschehen fallen muss, welches uns die Erfahrung unmittelbar vor Augen stellt, versteht sich ganz von selbst, da die Betrachtung des Zeitlichen in der Metaphysik nicht fehlen kann, sondern recht wesentlich zu ihr gehört.

§. 73.

Die geforderte Scheidewand geht mitten durch das Gebiet, welches dem Hauptbegriffe der Ontologie, dem Begriffe der *Substanz*, pflegt zugetheilt zu werden. Nach *Wolff's* Erklärung soll sie ein *subiectum modificabile et perdurabile* sein. So bildet sie den doppelten Gegensatz theils mit ihren Accidenzen, theils mit deren Wechsel. Aber die Accidenzen brauchen gar nicht zu wechseln, und daran, dass die Substanz *beharre*, braucht deshalb auch nicht gedacht zu werden. Die Schwierigkeiten, welche in dem Zeitlichen, als solchem, liegen, sind so gross, dass sie durchaus nicht dürfen vermengt werden mit der, ohnehin schon schweren Frage nach der Möglichkeit der *Inhärenz*, des inwohnenden Seins, welches den Accidenzen zukommt; und welches, wie schon oben (§. 11) bemerkt worden, weder ein wahres Sein ist, noch demselben irgend einen Zuwachs giebt. Die Unordnung, welche hier geherrscht hat (in den neuern Systemen noch schlimmer als in den ältern), würde schon für sich allein zureichen, den Zugang zur wahren Metaphysik zu versperren.

Der ganze Gegensatz des Beharrlichen und Wechselnden

fällt auf die Rückseite jener Scheidewand. Wir aber verweilen noch einen Augenblick an der vordern Seite.

Der Begriff der Substanz, als des blossen Trägers der Accidenzen, verbindet Zweierlei, was wir oben so weit getrennt sahen, als ob es nimmer wieder zusammen kommen könnte. Es war nothwendig, das Reale ursprünglich *nicht* als Grund des Geschehens und zwar eben so wenig des *unzeitlichen* als des *zeitlichen*, zu denken. Es war nothwendig, den Fehlgriff des *Spinoza* zu rügen, welcher meinte, die Essenz aus mehrern — und *alsdann freilich unter einander unabhängigen* Attributen zusammensetzen zu können (§. 41). Es ist nothwendig, gegen jede Künstelei zu protestiren, durch welche neuerlich dieser Grundfehler ist bemäntelt worden. Dennoch aber ist es auch nothwendig, dass wir es als eine *Aufgabe* der Ontologie anerkennen, den von den *Erfahrungsgegenständen* nicht loszureissenden Begriff der Substanz, als des Trägers vieler theils wesentlichen, theils zufälligen Merkmale, gehörig aufzuklären. Und es ist sichtbar, dass diese Aufgabe zusammenfallen muss mit der obigen, das wirkliche Geschehen zu erklären.

Denn jene kantische blosse, absolute Position, welche das Sein aussagt, trifft nur die Substanz; nicht die Accidenzen. Dies wird sogleich daraus klar, dass, wenn die Anzahl der Accidenzen wüchse, dadurch gleichwohl jene Position nicht erneuert, nicht vermehrt werden könnte. Wenn nun eine Beilegung von Accidenzen hinzukommt, so zeigt dies an, dass etwas geschehe, welches auf Wirklichkeit Anspruch macht, und sich mit dem Seienden in Verbindung setzt, ohne ihm selbst einen Zusatz zu geben. Und das Räthselhafte dieses Begriffs ist gerade das nämliche, um dessenwillen wir oben (§. 72) der *causa transiens* erwähnten. Eine innere *Entfaltung* des Seienden, nach der Annahme einer *causa immanens*, wollten wir nicht einräumen. Gerade so nun soll auch die Einheit der Substanz nicht *zerfliessen* in vielerlei Accidenzen. Wir wollen nicht Theil nehmen an der gemächlichen, aber nicht scharfsinnigen Art zu philosophiren, die sich's leicht macht, die Natur zu erklären, indem sie, bestochen von der Erfahrung, überall wachsende Keime erblickt, die ein Mannigfaltiges verhüllen, und aus sich hervortreiben. Das ist nicht Metaphysik, sondern verlarvter Empirismus.

Wir können mit *Spinoza* sprechen: *substantia prior est natu-*

ra suis affectionibus. Alsdann aber erinnern wir uns sogleich an *Kant.* Haben wir einmal zuerst und voraus die Substanz gesetzt: so ist hiemit die kantische absolute Position fertig. Kommt nun noch irgend etwas hintennach, welches begehrt in dieselbe mit aufgenommen zu werden, so findet dieses die Hauptthüre verschlossen. Das Seiende ist gesetzt; und nimmt nichts mehr an. Nur die Wirklichkeit des Geschehens, — falls es nöthig sein wird, *des zeitlosen Geschehens*, ist noch erreichbar. Dahin fallen alle Accidenzen, sie mögen Namen haben, wie sie wollen. Ob wir uns dadurch die Naturphilosophie schwerer, oder vielmehr leichter und sicherer gemacht haben, das wird der zweite Theil dieses Werks zeigen.

§. 74.

Auf die andre Seite der Scheidewand soll der Begriff der Substanz, als des *subiectum perdurabile*, fallen; das heisst, der Gegensatz des Zeitlichen gegen das Beharrliche; und die Frage, wie Zeitliches mit dem Sein und dem wirklichen Geschehen zusammenhänge.

Dass die Frage nicht leicht ist, bemerkten wir oben bei *Spinoza* (§. 51 und 52). Man kann sich schon mitten in der Endlichkeit befinden; aber das endliche Viele steht noch starr und steif neben einander, und zeigt keine Bewegung. Durch einen Sprung aber die Beweglichkeit dem Starren aufzudringen, haben wir uns verboten.

Eine andre, noch schwierigere Frage, welche hieher gehört, wird jedem sogleich einfallen. Wie kommt das Reale, wie kommt selbst die Substanz mit ihren Accidenzen, — ja endlich sogar das zeitliche Geschehen, wie kommt es in den *Raum?* Materiale Substanz legt uns die Erfahrung vor Augen. Aber die vorhin erwähnten Begriffe verriethen uns nichts Räumliches.

Glücklicherweise ist nun die Zeit für die Philosophie vorüber, wo man mit *Spinoza* geradezu sagen konnte, die Substanz sei eine *res extensa.* Allein über der kantischen Erscheinungswelt sind die ältern Lehren zu sehr in Vergessenheit gerathen, nach welchen, wenn man nicht bloss von Scheinsubstanzen redet, sondern ganz im Ernste überlegt, ob eine wahre Substanz wohl *irgendwo* sein könne; dann die Antwort erfolgt: mögen immerhin mehrere Substanzen hier und dort einander gegenüber stehn; aber jede für sich ist kein Zusammengesetztes, (da Zusammensetzung eine blosse Form der Aggregation ausmacht,)

vielmehr jede ist einfach, nimmt also keinen Raum ein, sondern gleicht dem mathematischen Puncte. Nun ist Materie keine Summe von Puncten. Daher bleibt die Materie ein unerklärbares Räthsel.

Das soll sie nun gerade *nicht* bleiben; auf dieses Problem richten wir im Gegentheil vorzugsweise unsre Aufmerksamkeit. Allein für jetzt ist es doch völlig unmöglich, hierüber näher einzutreten, da noch alle Vorbegriffe fehlen.

Wir wollten lediglich zwei streng zu sondernde, obgleich nicht zu vereinzelnde, Theile der allgemeinen Metaphysik unterscheiden, und ihren Inhalt charakterisiren. Hingegen, wie wir es künftig anfangen werden, Raum nnd Zeit, die bekannten Formen der Sinnendinge, mit Substanzen und Kräften in Berührung zu bringen, diese Frage bezeichnet für jetzt nur eine duukle Stelle.

§. 75.

Wie, wird der Kantianer fragen, sollte hier eine dunkle Stelle Platz haben? Raum und Zeit sind ja nur Formen der Sinnlichkeit *in uns;* nicht in den Dingen.

Wir antworten, indem wir ihn zuerst an die Verschiedenheit der Empfindungen des *Tastens* und des *Sehens* erinnern. Beide fügen sich gleich gut in die Formen der räumlichen Auffassung. Das lehrt jeden die Erfahrung.

Gerade nun so, wie die Qualität *bestimmter* sinnlicher Empfindungen gar nicht wesentlich mit der Raumbestimmung unserer Vorstellungen zusammenhängt: ist es auch ganz gleichgültig, ob überhaupt das, was räumlich geordnet werden soll, eine *sinnliche* Auffassung sei oder nicht. Sondern Alles kommt hier auf die Form des abgestuften Verschmelzens unserer Vorstellungen an. Erfüllt sich in einem gewissen nothwendigen Laufe unseres *Denkens* die Bedingung dieses Verschmelzens: so werden *Begriffe* räumlich geordnet. Die Theorie vom Entstehen der Vorstellungen des Räumlichen ist in der Psychologie aus der Mechanik des Geistes entwickelt worden; und hier ist einer von den wichtigen Puncten, wo man ohne Psychologie Mühe haben würde, die gemeinen Vorurtheile loszuwerden, die auf die Metaphysik bisher gedrückt haben.

§. 76.

Wie, wird der Kantianer weiter fragen, können wir jemals über das wahre Sein, und *seinen Unterschied von der Wirklich-*

keit des Geschehens, etwas erkennen, oder auch nur denken, das nicht die Formen des *menschlichen* Denkens an sich trüge, folglich in seiner Gültigkeit auf den Menschen, dem die Dinge also erscheinen, wie er sie nach seiner Art auffassen kann, beschränkt wäre?

Unsre Antwort hierauf zerfällt in zwei Theile.

Erstlich: es ist nicht richtig, dass dem *menschlichen* Denken besondere Formen eigen seien. Sondern die sogenannten Kategorien, und Alles, was ihnen anhängt, sind allgemein nothwendige Formen für jedes denkende Wesen; denn aus der Analyse derselben ergiebt sich deutlich, dass sie blosse Modificationen der Reihenformen (Raum, Zeit, Zahl, Grad u. s. w.) sind, welche selbst, wie zuvor gesagt, auf den abgestuften Verschmelzungen beruhen. *Diese Abstufung aber, und dies Verschmelzen, hat gar keine besondere Bedingungen, die mit den Eigenheiten des Menschen*, auszeichnend oder gar ausschliessend, *zusammenhingen*. Die Schranken des Menschen sind ohnehin eng genug. Sie liegen in seiner Stellung auf einem Planeten, von wo sich der grössere Zusammenhang der Natur nicht überschauen lässt. Sie liegen im allmäligen Entstehen seiner Kenntnisse mitten unter Begierden und Bedürfnissen. Kurz, sie liegen allenthalben, nur nicht in besondern Einrichtungen des Erkenntnissvermögens. Der Mensch hat *ohnehin* Gründe genug zur Bescheidenheit.

Zweitens: wenn nun die Metaphysik für *jedes* endliche Vernunftwesen, welches den Dingen als Zuschauer gegenüber steht, Gültigkeit hat: so entgeht sie doch dem Idealismus nicht hiedurch allein. Vielmehr würde sie hiemit nur die Allgemeinheit desselben für Alle darthun. Aber von idealistischen Betrachtungen kann die Wissenschaft niemals *anfangen*. Jeder Idealismus ist Umkehrung des eben vorhandenen Realismus. Man kann aber nicht eher etwas umkehren, bis dieses Etwas, das Umzukehrende, da ist. Gesetzt nun, wir müssten uns die Umkehrung gefallen lassen, so würde zwar der Idealismus das System sein, bei dem wir am Ende blieben; aber der Werth, der Reichthum, der ganze Inhalt desselben würde von der bessern oder schlechteren Ausarbeitung des zum Grunde liegenden Realismus abhängen. Darum ist diese Ausarbeitung unsre erste Sorge. Sie ist zugleich unsre wichtigste und grösste. Denn es muss zwar allerdings auf die beiden, vorhin (§. 73

und 74) beschriebenen Theile der Metaphysik noch ein Theil folgen, welcher sich ganz dem Idealismus widme, um dessen Ansprüche zu prüfen. Allein wann es dahin kommt, dann ist die Einsicht schon zu weit vorgeschritten, um sich vom Idealismus noch lauge täuschen zu lassen. Dieser Gegner ist zu schwach, um uns lange aufzuhalten.

§. 77.

Wie, wird der Spinozist fragen, soll es denn über der scheinbaren Causalität noch eine wahre geben? Das wäre wohl gar eine Production von Substanzen!

Wir könnten ihm erwiedern, dass dieser, ihm so anstössige Ausdruck sich doch vielleicht vertheidigen liesse, wenn man bedenkt, dass die Bedeutung der Substanz, als einer solchen oder andern, beruhet auf denjenigen Bestimmungen, die man als ihre Eigenschaften anzusehen pflegt. Allein unsre Stellung gegen den Spinozismus verlangt eine Erörterung von anderer Art. Indem wir seine Ansprüche bestreiten, geschieht es nicht etwan in der Absicht, eben die nämlichen Ansprüche für uns zu gewinnen. Vielmehr begnügen wir uns mit solchen Untersuchungen für die Metaphysik, welche derselben die Erfahrung aufgiebt. Nun beschränke man die Geltung einer solchen Gedankenreihe, in welche die Erfahrungsbegriffe sich mit innerer Nothwendigkeit verlängern, auf die engsten möglichen Grenzen: wir werden uns diese Schranken willig gefallen lassen. Denn wir haben keine grössere Evidenz, als die, welche man der Erfahrung wird einräumen wollen. Und selbst die Formen der Erfahrung können wir nicht auf einmal vollständig, sondern nur successiv, in logischer Ordnung auffassen; daher die Wissenschaft mit Abstractionen beginnt, ohne diese für ein vollständiges Wissen auszugeben. — Wir suchen in der Metaphysik nur allmälig den Zusammenhang der Erfahrungen über Geist und Materie. Und wir würden uns in dieser Hinsicht mit einigen Kantianern (besonders mit *Fries*) leicht vereinigen, wenn nur in der Art und Weise, wie diese ihr erfahrungsmässiges Wissen zu gestalten suchen, nicht gar zu viele offenbare Fehler am Tage lägen. Gerade um solcher Fehler willen (und noch abgesehen von dem kosmologischen Zusammenschnüren ganz verschiedenartiger menschlicher Strebungen) widerstreiten wir auch dem Spinozismus. Seine Einbildung, es gebe keine andre als die scheinbare Causalität gegenseitiger Begrenzung

der endlichen Dinge in Raum und Zeit, passt nicht zur Erfahrung; sie gestattet nur ein Verschieben der Begrenzungen, und ist hierin der Atomistik ähnlich. (Vergleiche bei *Spinoza ethic. P. I, prop.* 15, *Schol.* wo es heisst: *omnes partes ita aptari debent, ne detur vacuum.*) Von gegenseitiger Bestimmung der *Qualitäten*, (welche schon in der Chemie, und vollends in der Physiologie gefordert wird,) von der Causalität der *Gedanken*, der *Vorstellungen* unter einander, (worauf in psychologischen Untersuchungen Alles ankommt,) weiss der Spinozismus nichts; und dass sein Geistiges am Ausgedehnten klebt, ungeachtet der vorgeblichen Unabhängigkeit des Denkens und der Ausdehnung, ist ein Grundzug von Armuth, welchen nicht bloss *Spinoza* selbst, sondern auch die neuern, unter seinem Einflusse stehenden physiologischen Meinungen durch ihre Hinneigung zum Materialismus deutlich verrathen. In allen diesen Fällen ist es Unzulänglichkeit zur Erklärung der *Erfahrung*, die wir ihm vorwerfen; und gegen diesen Vorwurf hilft es ihm nichts, sich mit eingemengten platonischen Ideen zu bewaffnen; seine Sache wird dadurch nur schlimmer.

§. 78.

Wo bleibt denn (wird der Spinozist weiter fragen) die Unendlichkeit der Substanz? Wir sollen uns wohl gar endliche Substanzen gefallen lassen, die nicht besser aussehen wie die leibnitzischen Monaden!

Die Antwort ist, dass sich das Aussehen nach den Ansichten richtet, und die Ansichten nach verschiedenen Standpuncten der Untersuchung. Wäre die blosse Negation der Begrenzung (§. 45) zureichend, um einen Gegenstand unendlich zu nennen, so könnte jede Monas, so fern sie an sich betrachtet wird, so heissen. Das wahre Reale ist frei von Grössenbestimmungen; es hat weder *sie*, noch ihren *Mangel*. Die Formen des Raums und der Zeit entstehen dem Zuschauer, in seinem zusammenfassenden Denken.

Es giebt eine Ansicht der Monaden, wo sie als physische Puncte erscheinen. Ja es giebt gar Fälle, worin man sich dieselben als Kugeln von beliebigem Halbmesser vorstellen mag. Wir können das hier noch nicht erklären. Dass es seltsam klinge, wollen wir einräumen. Noch mehr! der Grund zu solcher *Fiction* kann nicht *errathen* werden, bevor die Untersuchung ihn darlegt. Wie zufällig aber die Form der Zusam-

menfassung für dasjenige ist, was in sich selbst gar keiner Zusammenfassung bedarf, daran haben wir hiemit erinnert.

Bei *Spinoza* soll die Substanz untheilbar, und dennoch ausgedehnt sein. Zu dieser Transformation giebt es bei ihm gar keine Gründe, ausser Schlussfehlern und Erschleichungen. Er hat nicht die Aufgabe, mehrere Substanzen zusammenzufassen; nach ihm soll es nur Eine Substanz geben und mit dieser umspannt er das sinnliche Universum (§. 42, 43). Warum kann es denn nicht mehrere Substanzen geben? Etwa weil sie einander drängen, stossen, den Raum beengen würden? Wirklich scheint ihm so etwas vorgeschwebt zu haben, da er einmal die Unendlichkeit seiner Substanz im Sinne trug. Aber hievon auszugehen, wagt er doch nicht; lieber schiebt er die Frage nach der Gleichartigkeit oder Ungleichartigkeit der Substanzen vor, die für ihre Mehrheit ganz gleichgültig ist. Ja sogar die Causalität, die Production einer Substanz durch die andre zieht er herbei; an welche wir bei blosser Mehrheit der Substanzen noch gar nicht nöthig haben zu denken. Alles dies verräth nur Verlegenheit; und der falsche Gedanke muss doch endlich heraus; im ersten *Scholion* hinter dem achten Satze:

Cum finitum esse revera sit ex parte negatio, et infinitum absoluta affirmatio, sequitur, omnem substantiam esse infinitum.

Klare Verwechselung der Verneinung, Eins sei nicht das Andre, — die nur im zusammenfassenden Denken liegt, — mit einem negativen Prädicate, welches dem Einen oder dem Andern, *an sich* betrachtet, würde beigelegt werden!

Ohne diese Verwechselung hätten ihm alle seine vorigen Reden von der Gleichartigkeit nichts geholfen. Er meint nämlich, die Endlichkeit einer Substanz könnte nur von Begrenzung durch eine gleichartige herrühren. Dabei liegt die thörichte Definition zum Grunde, *endlich sei das, was durch ein Gleichartiges begrenzt werde*; während gerade die Gleichartigkeit *keine* Negation des Einen durch das Andre darbieten kann; und selbst Räume einander nur in so fern begrenzen, Figuren nur in so fern geschlossen sind, als man irgend einen ungleichartigen Umriss hinzudenkt, der das Fortgehn im Gleichartigen aufhalte und abbreche. Nun hat er schon vorher dasjenige beseitigt, was ihm *allein* gefährlich schien, und am *wenigsten* gefährlich war, nämlich das Gleichartige.

Demnach, schliesst er, sei die Substanz ganz sicher, es werde

nichts da sein, wodurch sie könnte begrenzt werden. Und wirklich ist sie vor Negationen, die irgend ein Fremdes in sie hineintragen oder ihr anthun könnte, ganz sicher. Aber nicht *Spinoza's* Fehlschlüsse schaffen ihr diese Sicherheit; und Nichts von unendlicher Grösse ist damit verbunden. Keine Substanz kann Verwüstungen anrichten in der andern; darauf beruht, wie wir in der Folge sehen werden, der wahre Causalbegriff; selbst ungleichartige Substanzen, die gewiss näher daran sind, einander etwas wegzunehmen, als gleichartige, vermögen doch nicht, die innere Natur gegenseitig zu verändern. *Dass aber ausser einer Substanz noch etwas Anderes, und dass dieses Andre nicht sie selbst ist:* dies ist eine lediglich eingebildete Begrenzung; die Substanzen selbst verlieren nichts an dem, was *andre* sind oder haben; solcher Verlust ist nur Traum eines schlechten Metaphysikers, der die Gegensätze in seinem zusammenfassenden Denken nicht geübt ist zu unterscheiden von den Prädicaten, die er in den Begriff jedes Dinges, einzeln genommen, hineinlegen soll. — Die drei Worte: *infinitum absoluta affirmatio,* sind überdies der Sitz eines folgenreichen Irrthums. Die Setzung des Unendlichen ist nie absolut, denn sie ist nie geschlossen, und soll dem Begriffe nach niemals abgeschlossen werden. Davon tiefer unten mehr.

§. 79.

Es bleibt noch übrig zu bedenken, was *Leibnitzen* zunächst an jenen, oben vorläufig verzeichneten Umrissen der wissenschaftlichen Metaphysik (§. 71—74) anstössig dünken möchte.

Allerdings würde *Leibnitz* nicht geneigt gewesen sein, sich von so viel Verbindung und Harmonie, als er in der besten Welt zu finden wusste, (die wir weder erreichen können, noch wider die Erfahrung erreichen wollen,) und von seinen schönen Spiegeln der Welt, die er in jedem Puncte aufgestellt hatte, — zu trennen und loszusagen. Allein, wenn er jetzt unter uns lebte, würde ihn längst die heutige Physik auf Gedanken gebracht haben, die er zu seiner Zeit nicht fassen konnte.

Wir dürfen zuvörderst bestimmt annehmen, dass er den Keim des Idealismus, der in seiner prästabilirten Harmonie liegt (§. 34), weiter zu entwickeln bald alle Lust verloren haben würde. Denn es ist in der Natur des Idealismus, alle bestimmten Untersuchungen über physikalische Gegenstände so weit als möglich hinaus zu schieben, als etwas, das sich wohl *künftig*

einmal aufklären werde; dies rührt daher, weil der Idealist als solcher mit der Natur in ihren einzelnen Erscheinungen in Verbindung zu treten keine Mittel in Händen hat, daher seine Ansichten allemal auf ungefähres Deuten, und gar leicht auf willkürliches Deuteln und Drehen hinauslaufen. *Leibnitz* aber war gewohnt, sich in jeden Gegenstand wahrhaft zu vertiefen; überdies war der Idealismus seiner Lehre ihm selbst verborgen, und nicht in seine gewohnten Vorstellungen übergegangen. Die Natur würde ihn so sehr angezogen haben, dass er jedem Versuch des idealistischen Despotismus über sie zuverlässig fremd geblieben wäre.

Ueberdies klebten ihm nicht, wie dem *Spinoza*, die Theile der Materie untrennbar an einander; sondern er sah sie, wie sie sich dem unbefangenen Auge zeigen, kommen und gehen, sich verbinden und sondern; so dass sich das einmal Gesonderte um einander weiter nicht kümmert; sondern jeder Theil, nachdem ihn der andre fahren liess, seinem Schicksal folgt, ohne den andern darin zu verwickeln. Diese erfahrungsmässige Unabhängigkeit der einzelnen Materien, welche durch die allgemeine Gravitation nur eine verhältnissmässig höchst geringe Modification erleidet, wollte sich auch *Leibnitz* keinesweges durch eine so ungeheure *causa transiens*, wie *Kant* in der durchdringenden Kraft der Anziehung zu finden meinte, verderben lassen. Die Materie bestand nach ihm aus Monaden, selbstständigen Elementen; oder sie enthielt wenigstens dergleichen.

Aber er war an seinem Begriffe der Materie schon in so fern irre geworden, als sie ein Continuum zu sein scheint, das nicht aus Puncten bestehen kann (§. 34). Dieser Umstand würde ihn für neue Erfahrung desto empfänglicher gemacht haben. Die heutige Chemie würde ihm bald gezeigt haben, dass er der *causa transiens* etwas nachgeben müsse. Denn mit blossen Begriffen von Bewegung, (die recht füglich eine Monade auf die andre konnte übergehn lassen, ohne davon innerlich afficirt, in dem Laufe ihrer innern Zustände verändert zu werden,) ist in der Chemie nicht viel anzufangen. Wo beinahe alle scheinbaren Qualitäten, durch die man ein Ding erkennt und von andern unterscheidet, sich verändern, sobald zwei chemische Stoffe zusammenkommen, da muss die Veränderung doch tiefer eingreifen, als in die blosse Lage dessen, was ausser einander ist. Der bekannte Ausdruck: *chemische Verwandtschaft,* dunkel

wie er ist, deutet auf ein inneres Verhältniss der Qualitäten, und zwingt uns zu überlegen, ob nicht das Innere des Einen vorhanden sei für das Andere? Geben wir diesem Gedanken nur im geringsten nach: so finden wir die Monaden nicht mehr so verschlossen, wie *Leibnitz* sie glaubte. Wir finden, dass eine Durchdringung, die mehr als bloss räumlich sein muss, wenn gleich dabei Keins sich an das Andre verliert, — während der Zeit der chemischen Vereinigung eingetreten ist, aus welcher jedes unversehrt, so wie es war, wieder hervortreten kann. Diese, von der Erfahrung dargebotenen Begriffe kommen von einer gewissen Seite der wahren Causalität so nahe, dass man sie für Naturphilosophie fast schon die halbe Auflösung des Räthsels nennen könnte,* in so fern bloss ein abstracter Begriff verlangt wird.

Leibnitz war gewohnt, sich mit dem Innern der Monaden zu beschäftigen, die er betrachtete als in einer beständigen Entwickelung *eines* inneren Zustandes aus dem *andern* begriffen. Gedankenlos, wie die Empiristen, bloss das äussere Schauspiel der chemischen Processe mit anzusehen, wäre ihm schlechterdings unmöglich gewesen. Er hätte sicherlich bekannt, es *scheine* wenigstens, dass diese Processe ihren Ursprung im Innern der Monaden haben müssten.

An diesen Gedanken hätten wir wenigstens anknüpfen können. Er würde sich bewogen gefunden haben, denselben als eine Hypothese zu verfolgen, und er würde bald eingesehen haben, dass der fehlerhafte *transitus* und *influxus*, wobei Thätiges und Leidendes seine Integrität verliert, hier gar nicht statt findet. Also wäre der Grund weggefallen, durch den Leibnitz zu seiner prästabilirten Harmonie getrieben wurde; und sein ganzes Gedankensystem hätte dadurch Freiheit zu neuer Entwickelung gewonnen; gleicherweise in Hinsicht auf Körper und Geist.

§. 80.

Diese letzte Aeusserung könnte missdeutet werden. Man möchte glauben, der Verfasser betrachte Psychologie und phi-

* Doch wollen wir an Causalitäten von geistiger Art erinnern; z. B. an die Wirkung eines Homer, Sokrates, Newton, auf Welt und Nachwelt. Es wird nicht mehr bedürfen, um den Ungeübten zur Behutsamkeit zu ermahnen.

losophische Naturlehre als ein paar analoge Wissenschaften; von so ähnlichem Bau, dass eine wohl gar durch blosses Uebertragen ihrer Grundsätze und Methoden auf ein anderes Feld auch schon die andere ergäbe. Und die allgemeine Metaphysik, welche beiden zum Grunde liegt, müsste sie nicht auch das Vorbild beider sein?

Dieser Irrthum wäre natürlich bei Allen, die sich entweder an *Leibnitz's* prästabilirte Harmonie, oder an *Spinoza's* Behauptung: *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*, gewöhnt haben. Denn darin liegt ein Parallelismus, den man zwiefach auffassen kann; theils nämlich so, dass der unwillkürliche Gedankenlauf unmittelbar den Lauf der Natur *abspiegele;* theils so, dass man absichtlich in der Wissenschaft die Entwickelungen der Dinge durch einen ähnlichen Gang des Denkens *nachbilden* müsse. Beides ist gleich unrichtig.

Zwischen Geist und Leib ist Wechselwirkung; und daher ist Beziehung zwischen Psychologie nnd Naturlehre; aber nicht Parallelismus. Es ist nicht möglich, dass eine Wissenschaft, die nur innere Ereignisse, und eine andre, die grössentheils Aeusserlichkeiten zum Gegenstande haben, ähnlich in ihrem *Fortschreiten* oder in ihrem *Baue* sein könnten; wenn schon Aehnlichkeit im *Umrisse* statt findet.

Die Wissenschaft, welche uns hier zunächst beschäftigt, die allgemeine Metaphysik, ist nun vollends weder Psychologie noch Naturlehre. In ihr würde man jenen Parallelismus ganz vergebens suchen. Zwar Wissenschaft und ihr Gegenstand müssen zusammentreffen; daraus folgt aber nicht, dass jene diesen stets verfolgen, oder durch ähnliche Wendungen des Denkens und Geschehens stets begleiten könne. Sondern *die Wissenschaft, um zu allgemeinen Sätzen zu gelangen,* die, bezogen auf einzelne Fälle, auch das Einzelne im Gegenstande darstellen können, *geht aus von dem, was ihr gegeben ist;* aber nirgends und nimmermehr werden ihr die Principien der Dinge unmittelbar gegeben, sondern, *was sie vorfindet, ist Erscheinung.* Der Weg nun vom Auffassen der Erscheinung bis zu jenen allgemeinen Sätzen, wie könnte er gleich oder ähnlich sein *dem* Wege, den die Dinge selbst gehen? Wird Jemand ernstlich glauben, die Ordnung und Folge der Bestimmungen in der *abstracten* Wissenschaft bezeichne ein *wirkliches* Nacheinander in den Gegenständen? — Anfang und Ende dieser beiden

Wege sind verschieden; darum auch die Mitte, und die ganze Fortschreitung.

Da nun das Wissen seinen eigenthümlichen Gang haben muss, der keinem andern Gegenstande kann nachgeahmt und abgelernt werden: so muss die Wissenschaft diesen Gang in einer eigenen *Methodologie* zeigen; welche den *ersten* Theil ihres Vortrags ausmachen wird.

§. 81.

In der Ueberschrift dieses Capitels ist eine vorläufige Uebersicht der Umrisse angekündigt worden, welche der wissenschaftlichen Metaphysik zukommen. Dies Versprechen lässt sich jetzt erfüllen; und zugleich soll damit eine kurze Angabe des Wesentlichsten verbunden werden, was in dem vorliegenden ersten Theile noch Platz finden muss.

Metaphysik betrachten wir lediglich als die Wissenschaft von der Begreiflichkeit der Erfahrung; vest überzeugt, dass sie nach keiner andern Ansicht jemals zu einer streng wissenschaftlichen Ausführung gelangen kann.

In ihr giebt es drei Scheidewände, welche unbeachtet zu lassen, jedesmal, wie es auch geschehn möge, Fehler hervorbringt. Die mittelste dieser Scheidewände haben wir, weil sie die wichtigste von allen ist, zuerst angezeigt (§. 72). Die andern beiden finden sich von selbst, sobald man sich erinnert, dass nach und nach *vier Theile* zum Vorschein gekommen sind, zwischen welchen die Scheidungen laufen müssen.

Den ersten Theil nannten wir zuletzt; es ist die *Methodologie* (§. 80). Sie ist darauf berechnet, man wolle, von der Erfahrung ausgehend, das Seiende kennen lernen. Denn aufs Reale deutet die Erfahrung, obgleich sie es nicht unmittelbar zu erkennen giebt.

Der zweite ist die eigentliche Ontologie; die Lehre vom Realen und vom wirklichen Geschehen. Dahin gehört der Begriff der *wahren* Causalität (§. 72).

Vom dritten konnten wir bisher wenig mehr sagen, als dass er nicht mit dem zweiten dürfe vermengt werden; indem er die *scheinbare* Causalität, in Raum und Zeit, nebst der Materie, zum Gegenstande hat (§. 73).

Der vierte enthält die idealistischen Fragen; und mit ihnen die Eröffnung der Psychologie (§. 76).

Dies zusammen ist der Inhalt der allgemeinen Metaphysik,

einer Wissenschaft von völlig geschlossenem Umfange, obgleich ihre Anwendungen ins Unbegrenzte sich ausdehnen können.

Jeder von den vier Theilen erfordert eine eigne Uebung und Geistesrichtung.

Es lassen sich aber von vier Gegenständen sechs Combinationen denken. Das heisst hier: die Fehler, welche entstehn, wenn die vier Theile der Wissenschaft vermengt, ihrer Eigenthümlichkeit beraubt, und die Verfahrungsarten, die für einen derselben passen, auf einen andern übertragen werden, — diese Fehler zerfallen in sechs Klassen.

Keine der Klassen ist leer geblieben; sondern die allgemeine Metaphysik, wie sie als historische Thatsache vor uns liegt, hat von allen Arten derjenigen Fehler gelitten, welche entstehen mussten, indem der erste Theil vermengt wurde mit dem zweiten, oder dem dritten, oder dem vierten; desgleichen, wenn der zweite mit dem dritten oder vierten, endlich beide letztern unter einander in Verwirrung geriethen.

Allen diesen Fehlern steht noch ein Hauptfehler gegenüber: die Vermengung der ganzen Metaphysik mit einer völlig heterogenen Wissenschaft, der *Aesthetik.* *

Hievon wird in der fünften Abtheilung gehandelt werden. Damit aber die Betrachtung den ihr gebührenden Umfang gewinne, muss zuvor auf historische Weise der Gesichtskreis erweitert werden. Und hiezu dient, in Ansehung des Neueren seit *Kant*, die nächstfolgende vierte Abtheilung.

Die sechste und letzte Abtheilung wird sich mit der neuern Naturphilosophie beschäftigen.

Das bisher Vorgetragene aber mag nun als blosse Zurüstung angesehen werden, die uns diente, um den Plan unserer Abhandlung begreiflich zu machen. Eben so ist dieser ganze erste Theil nur dazu bestimmt, das Nachdenken des Lesers dergestalt von allen Seiten in Bewegung zu setzen, dass es nicht unsre Schuld sei, wenn späterhin Missverständnisse sich

* Der Vollständigkeit wegen gedenken wir noch desjenigen Fehlers, welcher durch Vermengung der *Logik* mit der Metaphysik entsteht, wenn das Reale für ein Allgemeines, die Erscheinung desselben für ein Besonderes gehalten wird. Daher die Versuche, vom Realen auf die Erscheinung, wie vom Allgemeinen aufs Besondere, zu schliessen. Aber *gegeben* ist nur die Erscheinung, und die Metaphysik schliesst vom Gegebenen durch *Beziehungen* aufs Reale. Hievon im zweiten Theile.

erzeugen. Weit entfernt, auf ein einziges Princip zu bauen, und davon unsre Darstellung abhängig zu machen, suchen wir im Gegentheil alle Zugänge zur Metaphysik zugleich zu öffnen; damit in einer Wissenschaft, die an sich, ihrer wahren Natur nach, die strengste und gebundenste von allen ist, der Leser gleichwohl so viel freie Bewegung als irgend möglich behalte. Jedoch, von der gegebenen Gelegenheit durch Vergleichung dessen, was an verschiedenen Orten gesagt wird, Gebrauch zu machen, ist lediglich seine Sache; es giebt keine absolut wirksame Vorkehrung gegen Missverständnisse; so wenig, als irgend einen Zwang, welcher Meinungen verändern, und bessere Einsicht erzeugen könnte. Wie stark wir uns auch hie und da ausdrücken werden, es geschieht nur, um deutlich zu sprechen; und man würde sehr irren, wenn man uns darum bereit glauben wollte, dem zu erwartenden Widerspruch einen längern Streit entgegenzusetzen. Kann Jemand mit guten Gründen widersprechen: so mag er Recht behalten; und wird es in der That behalten.

Anmerkung.

Den aufmerksamen Leser, welcher das Ende dieses Capitels mit dessen Anfange vergleicht, dürfen wir der Befremdung nicht überlassen, die ihn fast unvermeidlich anwandeln wird bei der Ankündigung so vieler *ganzer Klassen* von Fehlern der Metaphysik; während doch oben (§. 71) nur ein einziger Grundfehler schien nachgewiesen zu werden, als derjenige, welcher durch den ganzen frühern Vortrag allmälig aufgedeckt und ins Licht gestellt war. Unsere Zeit klebt ja noch immer an dem Vorurtheil, die ganze Philosophie müsse und könne ein einziges Princip haben; wenn nun die Metaphysik, wie wir in den ersten Zeilen gesagt haben, nicht Wahrheit aus Wahrheit, sondern Wahrheit aus Irrthum entwickelt, so wird ja wohl ihre Einheit, als einer einzigen Wissenschaft, darauf beruhen, dass in ihr Ein Grundirrthum bisher geherrscht hat, den man wegräumen muss, um sogleich in Besitz der Wahrheit zu gelangen? — Nein! So wohlfeil lässt sich das Wahre nicht kaufen; es gehört dazu mehr Mühe und Arbeit.

Freilich hatten wir guten Grund, zuvörderst denjenigen Hauptirrthum hervortreten zu lassen, welcher besteht im Aus-

einanderziehen des Seins, als ob es zusammengesetzt wäre aus vorgängiger Möglichkeit und einer nachkommenden Ergänzung. Denn dieser Irrthum durchdringt am meisten die alten und die neuen Schulen, mit Ausnahme der kantischen. Er hängt auch sehr nahe zusammen mit demjenigen Probleme der Metaphysik, welches am offenbarsten vor Augen liegt, und daher die Köpfe am meisten beschäftigte: dem Problem der Veränderung. Schon oben erinnerten wir in dieser Hinsicht an das Unbestimmte oder Unendliche des Anaximander. In der Schlussanmerkung zu diesem Bande wird gezeigt werden, dass der historische Sitz des ausgebildeten Irrthums beim Platon zu finden ist; welcher eine Materie, einen blossen *Stoff*, ohne alle Beschaffenheit, brauchte, um diesen Stoff, der Nichts ist, aber Alles werden kann, als eine *blosse Möglichkeit solcher und anderer Dinge*, der Weltbildung voranzuschicken, die nun darin besteht, den Stoff gemäss den Ideen zu formen. Es wird weiter gezeigt werden, dass Aristoteles, zwar Gegner der Ideen, aber dennoch von ihnen erfüllt, und niemals recht mit sich einig, ob er das Sein im Stoff, oder in der Form, oder in dem (wie er meint) *aus beiden bestehenden* Dinge suchen solle, noch immer geneigt bleibt, der *Form*, (das heisst: dem, was Er von den platonischen Ideen übrig liess,) den Vorzug einzuräumen, dass ihr am meisten das Sein des Dinges angehöre. Daraus nun entstanden in spätern Zeiten jene *essentiae rerum;* welche, nachdem Platon's Materie und seine Ideen vergessen oder umgedeutet waren, die Träger der blossen Möglichkeit wurden; so dass der Fehler, *den Dingen ihre eigne Möglichkeit vorauszuschicken*, stehen blieb, obgleich er den Platz gewechselt hatte, indem er nun die Stelle einnahm, wo zuvor die Ideen gestanden hatten. Von *Spinoza* haben wir gezeigt, dass seine Substanz nichts ist als vorausgeschickte Möglichkeit der Dinge; und dass einerlei Scholastik bei ihm, wie bei der leibnitzisch-wolffischen Schule zum Grunde liegt (§. 55, in der Anmerkung). *Spinoza* wiederholt sich in der ganzen schelling'schen Schule. Es ist demnach kein Zweifel, dass der alte Schaden noch fortdauert.

Nichts destoweniger würde man sehr irren, wenn man glauben wollte, dieser Fehler sei der einzige, oder doch heute noch der wichtigste. Nicht ohne Folgen ist es geblieben, dass *Hume*, als ein Witzling, der die ernsthaftesten Fragen im Conversationstone abzumachen gedenkt, der aber, sobald er Widerspruch

findet, eifrig disputirt, — auf den Einfall kam, es möge wohl *blosse Angewöhnung* sein, dass man Veränderungen als Wirkungen früherer Ursachen betrachte! Er hat es erlangt, (ob auch verdient?) dass *Kant* auf ihn hörte. Nun trat das Problem von der Veränderung in Schatten; denn *unsre* Angewöhnung war nun der Gegenstand der Frage; und *Kant* überlegte weiter, was wir etwa noch sonst zur Erfahrung aus Uns Selbst nehmen und hinzuthun möchten. Raum und Zeit waren die nächsten Puncte seiner Betrachtung. *Dadurch geschah es, dass der dritte und vierte Theil der allgemeinen Metaphysik, und im Verlauf der Untersuchung auch der erste, eine Anregung erhielten, die ihnen früher in solchem Grade nicht zu Theil geworden war.* Um hierüber deutlicher zu sprechen, wollen wir uns der vorläufig schon oben (§. 31, Anmerkung) angegebenen und erklärten Namen bedienen.

Synechologie und Eidolologie, — die Lehre vom Continuum und vom Ursprunge unseres Vorstellungskreises, — hatten sich früherhin von der Ontologie nicht bestimmt abgesondert: vielmehr waren Kosmologie und Psychologie, als zwei Wissenschaften von abhängiger Natur, der Grundwissenschaft, nämlich der Ontologie, untergeordnet worden; wenigstens in dem schulmässigen Verfahren der Metaphysik, und abgesehen von den unzulänglichen Bemühungen einzelner Gegner. Jetzt aber, seit *Kant*, erhob sich der Raum zu gleicher Wichtigkeit, wie die Causalität; die Zeit machte Anspruch, den ganzen Erfahrungskreis zu beherrschen; Raum und Zeit aber sind die Gegenstände der *Synechologie*. Ferner wurde der Gegenstand der *Eidolologie*, nämlich das Ich, bald der allgemeine Mittelpunct aller Untersuchung. Im Disputiren suchte man überdies nach neuen Lehrformen; *Ein* vester Standpunct der Betrachtung sollte gewonnen werden, um jeden Andersdenkenden dorthin zu stellen, damit er sehe, was man zeigen wollte. So kam auch ein, freilich noch richtungsloses, Streben zur *Methode* in Gang. Von allen vier Theilen der allgemeinen Metaphysik wurde demnach derjenige, welcher früher am meisten galt, jetzt am meisten hintangesetzt; nämlich die eigentliche *Ontologie*. Das konnte nun zwar so nicht bleiben; vielmehr wurde gerade das fühlbare Bedürfniss der mangelnden Ontologie die stärkste Empfehlung für den wieder erweckten Spinozismus, durch welchen es schien Befriedigung zu erhalten. — Allein mittlerweile war Alles in

Aufregung ohne Ordnung versetzt. *Das blinde Streben nach Einheit*, ohne Ueberlegung, welche Art von Einheit man eigentlich meinte, und welche Verknüpfung des Mannigfaltigen sie denn leisten sollte, — beförderte eine solche Vermengung und Verwechselung aller Begriffe, Aufgaben, Bedürfnisse und Wünsche, dass man weit entfernt war, die vier Theile der Metaphysik, deren jeder seine ganz eigne und besondere Arbeit fordert, auch nur zu unterscheiden. Da nun Alles im heftigsten Lärm durcheinander fuhr, *entstanden nothwendig alle Klassen von Fehlern, welche möglich sind, wenn das Verfahren des einen Theils der Metaphysik unvorsichtig eingreift in den andern.* Und das war es, was wir zu zeigen hatten, und tiefer unten ausführlich entwickeln wollen.

Aus diesem Lärm die praktisch wichtigen Gegenstände wo möglich zu retten: war natürlich die erste Sorge. Aber diejenigen, welche sich der Sorge unterzogen, konnten sie sehen in der allgemeinen Finsterniss? Wussten sie bestimmt, was sie thaten und *wie* sie es thaten? —

Gesetzt, ein fruchtbarer Boden, der aber an stillstehenden Wassern leidet, werde der Schauplatz eines Gefechts: so zerstampfen ihn Menschen und Thiere, und verwandeln ihn in einen Sumpf. Was man thun müsse, um ihn wieder in guten Acker zu verwandeln? Zunächst nichts anderes, als was längst vorher hätte geschehen sollen, — man muss die unreinen Wasser ableiten. Ehe diese Bedingung erfüllt ist, wird jede andre Bemühung unsichern Erfolg haben.

Wenn wir nun ans Werk gehen, wenn wir die Fehler der bisherigen — und der *heutigen* Metaphysik ohne Schonung in ihren grossen Umrissen zu zeigen versuchen: werden wir nicht ein anderes Uebel herbeiführen? Wird nicht der Empirismus desto übermüthiger seine Angriffe auf die blossgelegten Stellen der jetzt so schwachen Wissenschaft erneuern? Ist nicht ohnehin schon oben der Empirismus viel zu glimpflich behandelt worden, und sollte man ihm nicht weit stärkere Erklärungen entgegensetzen? — Wir können, wenn man will, ihm dies ganze Buch entgegenstellen, als Masse, auf deren Form nichts ankommt. *Metaphysik als historische oder empirische Thatsache* ist der Name dieser Masse. Thatsachen darf der Empirismus nicht verschmähen. Ihm zufolge nun sollte Metaphysik niemals in irgend eines Menschen Kopf entstanden sein. Erfah-

rungen sollten in den Köpfen still liegen; so still, wie Bücher im Schranke, wenn sie nicht gebraucht werden. Sie rühren sich aber; nicht nach Laune oder Willkür; sondern vor Jahrtausenden wie heute. Die Probleme der Metaphysik bleiben und plagen, wo nicht Unwissenheit, gemeiner Eigennutz, Schwärmerei und ähnliche Hülfsmittel der Plage wehren. Je mehr die Erfahrung wächst, je höher die Naturlehre sich hebt, desto dringender werden die Fragen nach Geist und Materie. — Wir könnten auch noch dem Empirismus die praktischen Ideen entgegen stellen; aber das ist in mancherlei Formen längst geschehen. Zum Weichen bringt ihn gewiss keine einzelne Schule; sondern nur die Wahrheit selbst. Wir wollen daher die Schulen angreifen; nicht in der Hoffnung, sie zu besiegen; sondern sie zu neuer Forschung anzuregen. Vielleicht gewinnen sie irgend einmal eine gemeinsame Kraft gegen den Empirismus.

VIERTE ABTHEILUNG.

HISTORISCHE FORTSETZUNG.

ERSTES CAPITEL.

Kantianismus.

§. 82.

Kant hatte den transscendentalen Idealismus gelehrt. Daher versanken Anfangs gerade in den letzten der so eben unterschiedenen vier Theile der Metaphysik die übrigen drei, wie in einen Meeresstrudel; und dessen nothwendige Umdrehung brachte sie späterhin allmälig wieder zum Vorschein, aber in umgekehrter Ordnung. Erst kam der dritte, in Form der Naturphilosophie; dann der zweite, nach halb spinozistischer halb mystisch-platonisirender Weise; endlich der erste, indem nach einer neuen Logik gesucht wurde. — —

Reinhold, wegen seiner redlichsten Wahrheitsliebe noch mehr und länger hochgeachtet, als wegen seiner Schriften, war für *Kant* gerade der Mann, den ein grosser Denker zur Ausbreitung seiner Lehre wünschen muss. Seine Sache war es nicht, den Idealismus schärfer, als *Kant*, auszubilden; dagegen übernahm er den Kampf mit den Vorurtheilen der Zeit, und behandelte die Philosophie als eine grosse, gemeinschaftliche Angelegenheit der gelehrten Republik. Natürlich waren nun die logischen Unbestimmtheiten der Begriffe, und die Vieldeutigkeiten der Worte, weil sie allerdings das Einverständniss durch Verwechselungen erschweren, in seinen Augen das gefährlichste Unkraut. Anstatt dass vor ihm behauptet war: *was Vorstellungen, Gedanken, Begriffe, Ideen heissen, müsse jeder von selbst wissen, und künstliche Definitionen hievon würden nur Streit veranlassen:* wollte *Reinhold* durch eine Theorie des Vorstellungsvermögens dies Alles genau unterscheiden; als Erfolg hoffte er all-

gemeine Anerkennung der kantischen Lehre. Sein Buch wurde ein logisches Kunstwerk; und kann auf immer zum Beweise dienen, dass Logik allein der Metaphysik wenig hilft.

Er lehrte, es sei schlechterdings unmöglich, sich über den allgemein gültigen Begriff des Erkenntnissvermögens zu vereinigen, so lange man über das Wesen des *Vorstellungsvermögens* verschieden denke. Nicht jede Vorstellung sei Erkenntniss, aber jede Erkenntniss sei Vorstellung. Wenn über irgend Etwas, so seien über Vorstellung, und deren Wirklichkeit, alle Philosophen einig. Wer nun Vorstellungen zugebe, der müsse auch ein Vorstellungsvermögen zugeben, ohne welches sich keine Vorstellung denken lasse. (Hätte er damit bloss sagen wollen, die Wirklichkeit des Vorstellens beweise dessen Möglichkeit, so hätte er recht gehabt, aber Nichts gewonnen.) Sobald man nun über das Vorstellungsvermögen einig sei, habe man sich in Besitz eines allgemeingültigen Princips gesetzt, aus welchem sich in der Folge die Grenzen des Erkenntnissvermögens, und die Möglichkeit allgemein geltender *Erkenntnissgründe* für die Wahrheiten der Religion und Moralität, so wie allgemeingeltender erster Grundsätze der Moral und des Naturrechts bestimmen lassen müssten, wenn sie anders bestimmbar seien.

Das waren die sanguinischen Hoffnungen jener Zeit! Ohne Ueberlegung der Schwierigkeiten, ohne Kenntniss der Hülfsmittel begann man auch diesmal wieder einen Riesenbau, so wie schon früher (§. 2). Aber man wünschte sich zu vereinigen; man wollte ein gemeinsames Werk vollbringen! Dieser gesellige Geist des Unternehmens hatte eine besondere Folge. Könnten wir (so meinte man) nur erst Einen Punct finden, worüber wir unter einander vollkommen einig wären, dann würden unsre Verträge schon leichter zu Stande kommen. Indem nun die Wissenschaft wie eine Sache der Uebereinkunft behandelt wurde, gewöhnte man sich allmälig an die Voraussetzung, sie müsse Ein Princip haben, wovon sie ausgehe; so wie in einem Gespräch oder einer Discussion Ein Punct nothwendig zuerst zur Sprache kommen und vestgesetzt werden muss, weil man, über Vielerlei redend, einander nicht verstehen würde. Ganz vertieft und verloren in dem Bestreben, nur erst das Eine zu finden, wovon im hohen Rathe der Selbstdenker die Verhandlungen beginnen könnten, vergass *Reinhold*, dass

ein philosophisches Princip etwas anderes ist als ein Anknüpfungspunct fürs Gespräch, und dass man zuerst für sich selbst, dann für Andre zur Mittheilung, der Principien bedarf. Die grosse Frage: *welche Eigenschaften muss ein Princip haben, damit etwas daraus folge?* scheint *Reinhold* niemals erwogen zu haben. Mit einer frommen Ehrfurcht für *Kant* setzte er voraus: gefunden sei die Wahrheit; es fehle nur noch an der rechten Form des Vortrags.

Der hohe Rath der Selbstdenker berathschlagte nun um desto eifriger und lauter, je näher man dem goldenen Zeitalter zu sein glaubte; und Viele schienen ganz ernsthaft zu meinen, die Wahrheit hänge an der Mehrheit der Stimmen. Verlor der Wortführer diese Mehrheit: so schien er geschlagen; die Selbstständigkeit der Philosophie, welche frei schwebt über Meinungen und Zeiten, war in dem geselligen Treiben nicht mehr zu erkennen. Die Bücher wurden berechnet auf den Effect; und der Buchhandel legte seine Gewichte mit in die Wagschale. Nicht unter solchen Umständen hatten *Leibnitz*, *Spinoza* und *Kant* gearbeitet!

§. 83.

Der Form nach ist *Reinhold's* Theorie des Vorstellungsvermögens der ältern Metaphysik theils ähnlich, theils ihr vorzuziehen.

Wie sie, suchte *Reinhold* das Allgemeinste an die Spitze zu stellen. Ging dort das Mögliche Allem voran: so nahm hier, im Kreise des kantischen Idealismus, die *Vorstellung* den ersten Platz ein. Aus ihr sollten sich die sinnlichen, verständigen, vernünftigen Vorstellungen nun erst, nachdem *sie*, die Vorstellung selbst, gehörig untersucht worden, weiter entfalten.

Besser als die ältere Schule, begann *Reinhold* mit bestimmter Berufung auf eine unbestreitbare Thatsache. *Wir unterscheiden Vorstellungen von uns und von den Dingen; sie treten hervor in uns; sie bezeichnen die Gegenstände, die sie abzubilden scheinen.*

Auch der Zusammenhang ist weit sorgfältiger vestgehalten. Die Begriffe sind nicht bloss auf eine logische Schnur gezogen; man sieht vielmehr den zuerst gepflanzten Keim allmälig wachsen.

Ueberdies war *Reinhold's* Werk ein rühmlicher Versuch, aus Einem speculativen Gedanken so viel zu machen als möglich; ihm Alles abzugewinnen, was er geben konnte; statt dass die

Trägheit der Empiristen die schönsten Materialien pflegt ungebraucht liegen zu lassen. Allein es fehlte noch gar sehr an speculativer Uebung und Vorsicht; darum missrieth das Werk.

Der Anfangspunct lag (wider *Reinhold's* Absicht, die wir weiterhin genauer angeben wollen,) in der höhern Region der Psychologie; aus dieser weiss man, dass die Unterscheidung der Vorstellung vom Object und Subject, und die Beziehung derselben auf beides, schon ein deutliches Denken und ein weit ausgebildetes Selbstbewusstsein voraussetzt. Von diesem Princip ausgehend, die Psychologie rückwärts zu durchlaufen, um die Bedingungen der Möglichkeit jener Thatsache zu finden: das war die Aufgabe; und während der Auflösung mussten die Grundsätze der Statik und Mechanik des Geistes zum Vorschein kommen, von denen alle Bildung und Wirksamkeit der Vorstellungsreihen abhängt; es musste ferner das Zusammenwirken mehrerer Vorstellungsmassen an den Tag gelegt werden, ohne welches kein innerer Sinn, und keine Reflexion möglich ist. — Dieses, in seiner ganzen Ausführung gedacht, wäre nun Psychologie, aber noch nicht allgemeine Metaphysik, nicht Naturlehre, nicht praktische Philosophie gewesen. Und doch sollte Alles auf Einen Grundsatz gebaut werden!

§. 84.

Bei solcher Dürftigkeit der Grundlage, und bei noch gänzlicher Unkunde der speculativen Hülfsmittel, war es kein Wunder, dass im Verlauf der Arbeit, ungeachtet der besten Absicht, alle metaphysischen Streitigkeiten unberührt zu lassen, dennoch durch mancherlei Unvorsichtigkeit die Metaphysik in ein Knäuel zusammengezogen wurde, welches gar keine Auflösung mehr hoffen liess. Wir wollen dies, so weit es sich hier thun lässt, durch einige Proben zu erkennen geben.

„Ungeachtet sich in keiner Definition angeben lässt, was die Vorstellung *an sich sei:* so können doch die innern Merkmale, durch welche sie *gedacht* wird, nachgewiesen werden.“ Die innern Bedingungen nun sind *Stoff* und *Form* der Vorstellung. Jener entspricht dem Objecte; durch die Form aber wird der blosse Stoff zur Vorstellung; und hiedurch gehört dieselbe dem Gemüthe an.

Schon hier ist das gewohnte psychologische Erschleichen in vollem Gange. Der Stoff soll nicht etwa der äussere Gegenstand sein, sondern nur das Vorgestellte in so fern, als es im

Bewusstsein, in der Vorstellung selbst vorkommt. Hier ist es nun schon nicht mehr *blosser* Stoff, der erst noch Vorstellung *werden* müsste; es braucht also auch nichts mehr hinzuzukommen, um dem Stoff die Würde der Vorstellung zu ertheilen; denn es liegt in der Voraussetzung, dass er sie schon habe. Auch würde sich die schwere Frage erheben, *wie* denn die Form hinzukomme, und warum, wenn es mehrere Formen giebt, die eine vielmehr als die andre? — Aber ein Theil der Antwort auf diese Frage lag schon fertig; es *sollten* nämlich kantische *Formen der Sinnlichkeit*, des *Verstandes* und der *Vernunft* hinzukommen! Wer daran zu *Reinhold's* Zeit nicht glaubte, der hatte dagegen leibnitzische oder cartesische angeborne Ideen im Hinterhalt; oder er musste sich wenigstens bekennen, dass *Locke's* Sensualismus eine grosse Lücke in der Erklärung unserer mehr ausgebildeten Vorstellungen offen lasse; daher konnte *Reinhold*, der keinen tüchtigen Widerspruch von seinen Zeitgenossen zu erwarten hatte, sich über seine eingebildete Form desto leichter täuschen.

Immerfort gegen mögliche Missverständnisse auf der Hut, erklärt er nun die Form der Vorstellung für weit verschieden von der Form des vorgestellten Gegenstandes an sich. Hiebei spricht er sehr gut von dem Vorurtheile, nach welchem die Vorstellungen für *Bilder* von Dingen gehalten werden. Er bemerkt, es sei nicht möglich, die Vorstellung der Rose, als Bild, mit der Rose selbst als Original zu vergleichen. Allein bei dieser Gelegenheit will er eine Verwechselung heben zwischen der *unstreitigen* Aehnlichkeit des Eindrucks und des Gegenstandes, und der *unmöglichen* Aehnlichkeit zwischen Vorstellung und Gegenstand.

Der Eindruck, meint er, liefere dem Gemüthe den Stoff, der dann erst im Gemüthe die Form der Vorstellung erhalte, und durch dieselbe Vorstellung werde!

Hier muss man sich nicht bloss an Psychologie, sondern an die Wichtigkeit des Fragepunctes für die ganze Metaphysik erinnern. Die Unbegreiflichkeit des Eintretens sinnlicher Eindrücke in die Seele war die Veranlassung, nicht bloss des Occasionalismus, sondern auch der prästabilirten Harmonie gewesen. Wie das Causalverhältniss zwischen der Aussenwelt und dem Geiste, so wird durch eine ganz natürliche Erweiterung jedes Causalverhältniss zwischen verschiedenen Gegenständen

gedacht werden; denn die Schwierigkeit des physischen Einflusses ist allgemein, und kann sie zwischen Seele und Leib gehoben werden, so ist zu vermuthen, sie werde überhaupt verschwinden.

Reinhold's Lehre, allgemein ausgesprochen, würde demnach so lauten: *eine Monas oder Substanz A macht einen Eindruck auf die andre B; alsdann ist der Eindruck, welchen B empfängt, ähnlich dem A. Aber damit B denselben in sich aufnehmen könne, giebt es demselben eine ihm angehörige Form; und nun ist, durch diese Form, jener durch den Eindruck herbeigeführte Stoff dergestalt assimilirt, dass er sich in eine innere Bestimmung des B verwandeln kann.*

Ob wohl *Leibnitz* sich mit einer solchen Erklärung begnügt hätte? Wo ist denn das Fenster in *B*, welches den Eindruck *erst* einlässt, mit seiner Aehnlichkeit, durch die er seinen Ursprung aus *A* verräth; *alsdann* aber, woher kommt das Causalverhältniss, und die Nachgiebigkeit, womit der Eindruck sich umformen lässt durch die Eigenthümlichkeit von *B*?

Wir haben nun zwar schon oben (§. 79) bemerkt, dass *Leibnitz's* gänzliches Verschmähen der *causa transiens* eine Uebertreibung ist. Aber wer ihn überzeugen wollte, der durfte die Schwierigkeit, woran er stiess, nicht stehen lassen; vielweniger sie noch vermehren. Beides ist hier geschehen. Soll Eins zuvörderst den Eindruck des Andern zulassen, so mag derselbe ähnlich oder unähnlich sein dem Wirkenden: *in jedem Falle kommt nun die Reaction des Andern, wodurch es sich in seiner Integrität erhält, zu spät.* Das Fremdartige wirklich eindringen lassen in die Natur des Leidenden, heisst immer, es sich selbst entfremden, und mit sich selbst in Widerspruch setzen.

Daran, dass das Leidende allerlei eigne Formen in Vorrath halten soll, um sich die Eindrücke anzueignen, würde *Leibnitz* sich nicht gestossen haben; aber gerade hier liegt der Fehler seiner eignen Lehre.

Die reinholdische Causalität, welche den Ursprung der Vorstellung erklären soll, enthält in so fern eine richtige Ahnung, als sie sich scheut, das *Fremdartige* des Eindrucks schon vollständig für ein *Inneres* im Gemüthe anzuerkennen. Sie bedeckt wenigstens die Wunde mit einem Pflaster, und macht sie dadurch sichtbar für blöde Augen.

Uebrigens liess sich *Reinhold* durch den scheinbaren Vortheil

täuschen, die Lehren Locke's und Leibnitz's vereinigen zu können. *Locke* sollte den Stoff, *Leibnitz* die Form der Vorstellung im Auge gehabt haben. Das Vorstellungsvermögen sollte aber in Wahrheit *aus* zweien Vermögen *bestehn;* der Receptivität, einem *lediglich leidenden,* und der Spontaneität, einem *ganz thätigen* Vermögen. *Und in wiefern beide Vermögen im vorstellenden Subjecte an sich gegründet sind,* in so ferne sollen sie *schlechterdings nicht vorstellbar* sein; man soll diese Frage vermeiden, *um nicht auf den alten Tummelplatz der Metaphysik zu gerathen.*

Hier erkennt man den eigenthümlichen Fehler des Kantianismus. Anstatt die Metaphysik ins Reine zu bringen, wird sie vermieden. Die Augen werden zugedrückt, sobald sich eine Ungereimtheit fühlbar macht. Durch seine Behauptung *zweier* Vermögen in *Einem* hatte *Reinhold* sich in den Widerspruch des Dinges mit mehrern Merkmalen verloren, der hier in einem speciellen Falle zum Vorschein kam. Nothwendig entsteht nun die Frage nach dem *Einen,* welches *zweierlei Entgegengesetztes* sein soll. Aber das ist Metaphysik! *Graeca sunt; non leguntur.* Dass *sie selbst,* die Theorie des Vorstellungsvermögens, sich in einen metaphysischen Knoten verwickelt hatte, das wollte sie nicht wissen.

§. 85.

Die Theorie rückt weiter vor durch den Satz: *wenn das wirkliche Bewusstsein möglich sein soll, so muss der Stoff, das Gegebene, in der Vorstellung ein Mannigfaltiges, und die Form, das Hervorgebrachte, Einheit sein.* Der blosse Stoff muss nämlich in der Vorstellung so beschaffen sein, dass durch ihn die Unterscheidung der *blossen Vorstellung* vom Subjecte möglich sei; denn von ihm, dem Vorstellenden, kann sie nur durch dasjenige unterschieden werden, was in ihr dem Objecte entspricht. „In der von dem Subjecte zu unterscheidenden Vorstellung also muss sich etwas unterscheiden lassen; und dasjenige in ihr, woran sich etwas unterscheiden lässt, kann nur der Stoff sein: und alles, was in der Vorstellung Stoff ist, muss sich unterscheiden lassen, d. h. mannigfaltig sein." Die von allem Mannigfaltigen unterschiedene Form der Vorstellung aber kann nichts anderes als Einheit sein.

Also die einfachste Empfindung eines Tons oder Geruchs würde sich vom Subjecte nicht unterscheiden lassen? —

Wir wollen bei dem Schlussfehler, nach welchem die Unterscheidung der Vorstellung *vom Vorstellenden* verwandelt wird in eine Theilbarkeit des Vorgestellten selbst, nicht verweilen. Möchte aber in der That *jeder* Stoff, schon als solcher, nothwendig ein Mannigfaltiges sein; und möchte er, um vorgestellt zu werden, allemal erst die, der Mannigfaltigkeit gerade entgegengesetzte Form der Einheit annehmen müssen: was wird nun aus der Vorstellung? Daran scheint *Reinhold* nicht zu denken; wir aber wollen es sogleich aussprechen. Die Vorstellung wird nun gleich bei ihrer Geburt ein metaphysisches Problem, in welchem sich Einheit und Vielheit widersprechen. Kommt eine höhere Reflexion hinzu, so muss diese, indem sie die Vorstellung zu ihrem Gegenstande macht, sogleich den Widerspruch entdecken, und dessen Auflösung fordern. Aber die Theorie des Vorstellungsvermögens ist auf eine solche Entdeckung nicht gefasst; sie wollte zwar Fundamentalphilosophie sein, aber sie *führt* in den Wald, anstatt *heraus zu helfen*.

Sie führt sogar zu übereilten Sätzen, die gerade wider die Erfahrung verstossen. Sollte Mannigfaltigkeit das wesentliche Merkmal des Stoffs ausmachen: so darf man natürlich nach den Einheiten nicht fragen, aus denen dieser Stoff besteht. Denn sonst bestände der Stoff am Ende aus dem, was den Charakter seines Gegentheils, der Form, an sich trüge. *Jeder* Stoff unserer Vorstellungen muss also ins Unendliche theilbar oder mannigfaltig sein. Und dieser Satz soll sich nun bewähren beim Raume und bei der Zeit, als den beiden bekannten Formen der Sinnlichkeit. Wird denn das auch da möglich sein, wo ein mannigfaltiges *Unräumliches zugleich* gegeben wird? — Was ist zu thun? Man muss die Thatsache leugnen!

Doch das Verfahren *Reinhold's* in der Art, wie er Raum und Zeit behandelt, lässt sich durch eine auffallende Stelle näher bezeichnen; sie findet sich in seinem §. 53.

„Da jede Handlung der Spontaneität im Verbinden besteht: „so muss die Empfänglichkeit für das Afficirtwerden von *Innen* „Empfänglichkeit für ein Mannigfaltiges sein, wie ferne dasselbe durch Spontaneität, d. h. *als verbunden* gegeben wird. „Und folglich muss die Empfänglichkeit für das Afficirtwerden „von *Aussen* Empfänglichkeit für ein Mannigfaltiges sein, in „wiefern dasselbe der Receptivität ohne Mitwirkung der Spon„taneität, und also *nicht verbunden*, sondern *schlechterdings* als

„ein Mannigfaltiges, — in seinen *ausser einander* befindlichen „Theilen gegeben werden kann."

Die Künstelei in diesen Worten springt in die Augen. Ein Mannigfaltiges, das schon *als verbunden gegeben* wird, hätte *Reinhold* der Consequenz gemäss gar nicht zulassen sollen; ein solcher Stoff bringt die Form schon mit, die ihm erst ertheilt werden soll. Ein Mannigfaltiges aber, das *schlechterdings unverbunden* gegeben wird, muss *vereinzelt* sein, und hiemit verliert es die Continuität, von der wir doch eben zuvor bemerkten, dass sie dem Stoffe nothwendig sei, um noch in seinen kleinsten Theilen ein Mannigfaltiges zu bleiben. Beide Puncte sind demnach an sich falsch; vergleicht sie aber Jemand mit der Erfahrung, so findet er nun gar, dass ein Unterschied zwischen Raum und Zeit gemacht worden, von dem eher das Gegentheil statt findet. Die Zeittheile sind es, welche schlechterdings nicht auf einmal können gegeben werden; dies ist so wahr, dass es sogar um die Continuität der Zeit eine höchst bedenkliche Sache ist! Denn gesetzt, sie fliessen in einander über, so sind sie in so fern zugleich, also *nicht* Zeittheile. Hingegen die Continuität des Raums muss wenigstens dem Anfänger minder bedenklich vorkommen, weil die Theile des Raums zugleich wahrgenommen zu werden scheinen, folglich schon in Verbindung gegeben werden.

Es ist schwer zu glauben, dass *Reinhold* dieses im Ernste würde geleugnet haben. Allein es den Worten nach zu leugnen, dazu zwingt ihn der Kantianismus, nach welchem die Zeit als die allgemeine Form *aller* Auffassungen angesehen wird, indem ja dieselben durch zwei Pforten, den äussern und den innern Sinn, ins Gemüth eingehn müssen! Daher sagt er: „auch die Vorstellung des äussern Sinnes muss, in wiefern sie zugleich dem innern Sinne angehört, aus einem nacheinander gegebenen Mannigfaltigen bestehn."

Aber noch deutlicher widerstreitet er der Erfahrung etwas weiterhin, wo er zwar das *Zugleich* des Räumlichen zugiebt, aber nun auf der andern Seite fehlend den Raum zur Bedingung desselben macht. „In der blossen Zeit kann nichts zugleich vorkommen; das Zugleich setzt das Aussereinander voraus." Der vierstimmige Satz in der Musik, dessen Stimmen fortwährend zugleich, und doch nicht für den sogenannten äussern Sinn räumlich auseinander gesetzt sind, vielmehr

oft genug sogar in einen und denselben Ton zusammengehen, und sich in ihm durchkreuzen, oder auch eine Zeitlang in ihm verweilen, — dieser fehlte, wie es scheint, in *Reinhold's*, und in gar manches andern Philosophen Erfahrung. Wer denselben kennt, wird gegen viele sinnlose Behauptungen über Raum und Zeit schon hiedurch gesichert sein.

Wir haben im Anfange dieses Paragraphen bemerkt, dass nach *Reinhold* die Vorstellung, mit ihrem an sich mannigfaltigen und doch zur Einheit geformten Stoffe, gleich bei ihrer Geburt ein metaphysisches Problem werden musste. Diess lässt sich jetzt näher vor Augen stellen. Räumliches und Zeitliches sollte vorgestellt werden; die Widersprüche, welche darin liegen, sind die Continuität, welche allerdings zwischen Einheit und Vielheit schwebt. Hätte aber auch *Reinhold* an Raum und Zeit nicht gedacht: so hätte er doch hier auf die Widersprüche des Dinges mit mehrern und veränderlichen Merkmalen stossen müssen; sobald er diese Merkmale in ihrer Vielheit als Stoff, und das Ding selbst als die Einheit betrachtete. Demnach war und blieb er stets auf dem Tummelplatze der Metaphysik; und so wird es Allen gehn, die sich einbilden, ihn zu vermeiden, während sie irgend etwas von wahrer Erkenntniss vestsetzen wollen.

§. 86.

Es wäre nun an sich kein Unglück, sondern ein Vortheil gewesen, wenn alte Untersuchungen der Metaphysik durch *Reinhold* eine neue Gestalt, und hiemit neuen Reiz erlangt hätten. Seine Vorstellung, zusammengesetzt aus Stoff und Form, aus der *ὕλη* und *μόρφη*, war zwar vollkommen eben so unbegreiflich, als jemals ein Ding unter den *Dingen an sich*, womit sich die ältere Wissenschaft beschäftigt hatte; indessen mochte man immerhin mit neuen Ansichten spielen, wenn man nur die alten Probleme wiederfand, und sie mit frischem Muthe und Fleisse bearbeitete.

Allein so gut wurde es der Wissenschaft nicht; sondern sie stürzte in eine auf lange Zeit unheilbare Verwirrung.

Mit Schrecken lieset man in *Reinhold's* acht und dreissigsten Paragraphen die Erklärung: „das doppelte Bezogenwerden der Vorstellung (auf Subject und Object) ist nicht nur *keine Vorstellung*, sondern wird auch in dem Bewusstsein überhaupt, dessen Form dasselbe ist, *keineswegs vorgestellt*. Das Vorstel-

len dieses Bezogenwerdens ist nicht das Bezogenwerden selbst, nicht das Bewusstsein, sondern ein Vorstellen des Bewusstseins."

Was war denn eigentlich das Princip, was man ihm Anfangs bereitwillig zugestanden hatte? Was für *Thatsachen*, als unleugbar gegeben, hatte man gemeinschaftlich anerkannt? — Ohne Zweifel diese, dass wir uns selbst unterscheiden von den Vorstellungen und von den Dingen; und dass die Vorstellungen zugleich als Bilder auf die Gegenstände, als innere Ereignisse auf uns bezogen werden. Dieses geht wirklich in *demjenigen* Bewusstsein vor, welches jeder, bevor er anfängt zu philosophiren, in sich ausgebildet hat. Auf diesem Standpuncte befinden wir uns, indem wir unser Werk angreifen. Was nun vorhergegangen, welche Bildungsstufen durchlaufen seien, ehe wir so weit gelangten, in welchem Zustande wir damals gewesen sein mögen, als unser Bewusstsein zuerst erwachte, — davon wissen wir unmittelbar nichts; das ist keine Thatsache, die wir als Princip zugeben und vestsetzen durften. Sondern dieses hätte durch eine künstliche Untersuchung ergründet werden sollen, welche damit anfangen musste zu zeigen: unser jetziges, ausgebildetes Bewusstsein *könne unmöglich* der ursprüngliche, sondern dieser *müsse nothwendig* ein ganz andrer gewesen sein. So geht der Weg der wahren Psychologie.

Statt dessen verdreht *Reinhold* sein eignes Princip. Er, der unaufhörlich über Missverständnisse klagt, missversteht sich selbst auf eine Weise, die seine ganze Lehre in ein leeres Trugbild verwandelt. Die Thatsache des *ausgebildeten* Bewusstseins, von der allein wir ausgehen konnten, weil diese, und *nur diese*, vor uns liegt, verwandelt er in eine Einbildung vom ursprünglichen Mechanismus, worauf das Bewusstsein beruhe.

Und nun disputirt er gegen die bewusstseinlosen Vorstellungen. Er fragt: „ist das Afficirtwerden, das Verbinden des Mannigfaltigen, bei der Vorstellung überhaupt, beim Urtheile, beim Vernunftschlusse, *eine Vorstellung*, weil es auch *vorgestellt werden* kann?" Was soll man nun darauf antworten? Wenn wir mit ihm *Nein* sprechen, so sehen wir voraus, er wird unsre Zustimmung missbrauchen. Dass nicht bei allen Vorstellungen das wissentliche Unterscheiden und Beziehen, welches die Vorstellung zwischen Object und Subject stellt, vorgehe: dieses sei zugestanden. Aber nun meint er noch immer zu wissen,

dass ein Afficirtwerden und ein Verbinden dabei wirklich, wiewohl ohne vorgestellt zu werden, geschehe. Woher weiss er denn das? Vermöge des Princips, welches einmal eingeräumt ist. Aus der offenbaren Thatsache, die im ausgebildeten Bewusstsein sich findet, macht er die Entdeckung eines Geheimnisses! Er glaubt den verborgenen Mechanismus des Bewusstseins zu kennen, obgleich er nichts geliefert hat, als einige logische Analysen dessen, was uns Allen vor Augen liegt.

Schlimmer konnte Niemand den Keim vernichten, der zu wahrer Untersuchung gepflanzt schien!

Wir wollen jetzt sein eingebildetes Vorstellungs*vermögen* näher betrachten. Als Kantianer spricht er von denjenigen Vorstellungen, die man *a priori* nennt. Man kann dieselben nach ihm als *anatomische Präparate des menschlichen Gemüths* ansehn.* Daraus folgt unstreitig, das menschliche Gemüth müsse vergleichbar sein dem Leibe, welcher aus vielen Theilen besteht, und zwar aus solchen, die zusammenwirken zum Leben. Kein Wunder also, wenn wir erzählen hören, die Receptivität werde nicht bloss von Aussen, sondern auch *von Innen* afficirt!** *Wir* hatten schon Last genug an der *causa transiens*, welche dem *influxus physicus* anklebt, und vor welcher *Leibnitz* zur prästabilirten Harmonie flüchtete; jetzt bleibt der äussere Einfluss, und es kommt noch ein innerer hinzu; der erstlich eine innere Trennung, dann wieder eine Causalverknüpfung des Getrennten erfordert, wobei wir eben so wenig wissen, wie wir trennen, als wie wir verbinden sollen. Diese Unwissenheit wird uns noch drückender, wenn wir gar hören, das Selbstbewusstsein sei nur durch die Vorstellungen *a priori* von den Formen der Receptivität und Spontaneität möglich.*** Wie wird sich der eigensinnige *singularis*, welcher dem *Ich* liegt, mit so vielen, und so scharf entgegengesetzten Formen vertragen? — Aber um uns etwas leichtsinniger zu machen, fragt *Reinhold* bei der Gelegenheit den Leser: ob er die Vorstellung von *was immer für einem* Individuum ohne das *in ihr enthaltene* und durch sie nebst andern vorgestellte Merkmal der *Substanz* für möglich halte? Was möchte wohl *Spinoza*, der nur eine ein-

* Theorie des Vorstellungsverm. §. 31.
** A. a. O. §. 51.
*** A. a. O. §. 41.

zige Substanz annahm, darauf erwiedert haben? Wir unsererseits begnügen uns, das Ding mit mehrern Merkmalen, welches bekannt scheint und allgemein dafür gehalten wird, zu unterscheiden von dem gänzlich unbekannten Träger der Merkmale, welchen allein wir Substanz nennen.

Merkwürdig ist die an sich löbliche Behutsamkeit, es möge nicht in der Theorie des Vorstellungsvermögens, als einer Fundamentalwissenschaft, eine voreilige Entscheidung zwischen Materialismus und Spiritualismus gesucht werden. Ausdrücklich prägt uns *Reinhold* wiederholt ein: er wolle das Subject des Vorstellungsvermögens eben so wenig für einen Geist, als für einen Körper erklären. Er scheint zwar zu glauben, man habe nur dazwischen die Wahl. Allein die Entscheidung soll bis zu weiterer Untersuchung ausgesetzt bleiben. Warum? Es liegt im Geist des Kantianismus, nirgends im ganzen Gebiete des Wissens den Begriff des Sein anzuwenden (§. 32). Die Metaphysik ist suspendirt; aber das menscliche Gemüth versteht man anatomisch zu präpariren! Freilich, wenn die Metaphysik schläft, wird sie für so lange nichts dagegen einwenden.

§. 87.

Aber die Metaphysik konnte unter solchen Umständen weder sclafen noch wachen. Sie musste zur Nachtwandlerin werden. Und so geschah es. Von der Veränderung des Kantianismus, welche eintrat, als die in ihm liegende Metaphysik *sich rührte ohne sich selbst zu kennen*, werden wir jedoch erst im folgenden Capitel sprechen. Hier liegt uns daran, die beiden Gattungen des Kantianismus, die progressive und regressive, der Vergleichung wegen näher zusammenzurücken.

Nachdem schon *Fichte* laut genug die aus Stoff und Form bestehende Vorstellung verschmäht, ein setzendes und strebendes Ich an deren Stelle erhoben und mit stets bewundernswerthem Muthe sich in zuvor ganz unbekannte Wälder gewagt hatte: nachdem ferner *Schelling*, statt sich hindurch zu arbeiten, in die Lüfte empor gestiegen war, und mit den Geistern des *Spinoza* und des *Platon* gesprochen hatte (um von noch wundervolleren Offenbarungen zu schweigen): kam *Fries* zugleich mit *Jacobi*, um Ordnung in den Revolutionstaumel zu bringen, der schon keine Grenzen mehr kannte.

Es entdeckte sich nämlich bald, dass *Reinhold's* Bemühungen, eine gesellschaftliche Weise des Philosophirens in der ge-

lehrten Welt in Gang zu bringen, gänzlich scheiterten. Zwar ist Gesellschaft der Gelehrten Eines Faches eine nothwendige Idee; auch realisirt sich dieselbe, sobald und soweit die Bedingungen erfüllt werden. Allein ihre Basis ist nicht Willkür, nicht erbetenes Einräumen gewisser aufgestellter Sätze, sondern die Gemeinschaft eines völlig ins Licht getretenen Wissens. So wenig der Staat in der Wirklichkeit Vortheile erlangt, wenn man die Einzelnen fragt, was sie wollen, und sie dadurch verleitet, die physische und psychologische Nothwendigkeit zu misskennen, von der sie zusammengehalten werden: eben so wenig frommt es der Philosophie, wenn man die Einzelnen bittet, sich über diese oder jene Lehren zu vereinigen; vielmehr ist jede willkürlich vestgehaltene Verbrüderung ein Uebel im Gebiete des Wissens, wodurch die Fortschritte der Untersuchung gar leicht können aufgehalten werden. *Reinhold* nun hatte eben deswegen, weil seine Theorie den Schein eines fortschreitenden Denkens an sich trug, die Anregung gegeben, das Bewusstsein und dessen innere Verhältnisse näher zu untersuchen; aber in den Gegenständen selbst, die man untersuchte, lag ein ganz andrer Antrieb, und derselbe brachte ganz andre Bewegungen des Denkens hervor, als die, welche man kannte und beabsichtigte.

Man hatte noch immer gar keinen Begriff von der Natur eines metaphysischen Princips. Man dachte sich dasselbe unter der Form eines *Grundsatzes*; weil man keine höhere Form kannte als die der Geometrie und der Logik. Kein Wunder, dass beim gänzlichen Misslingen des versuchten Thuns und Treibens ein Augenblick eintrat, wo die Logik gar verworfen und verhöhnt wurde! Unter solchen Umständen konnte man sich nur entzweien, nicht vereinigen.

Fries nun suchte da Stillstand hervorzubringen, wo eine Bewegung entstanden war, die Niemand leiten konnte, weil Niemand ihren wahren Ursprung begriff. Der alte, ächte Kantianismus sollte wiederkehren; in ihm hatte *Fries* eine unübertreffliche Klarheit gefunden, die freilich nur Gewöhnung war. Allein er konnte leicht seinen Zweck erreichen, denn Viele lebten neben ihm, die mit ihm die nämlichen Gewohnheiten theilten, und die neuen Bewegungen höchlich missbilligten.

§. 88.

Um das Vorurtheil nachzuweisen, womit *Fries* seine Arbeit

anfing, und von welchem verblendet er gehindert wurde, die Schätze seiner seltnen, besonders mathematischen Gelehrsamkeit mit der ihm eigenen Energie zweckmässig zu gebrauchen: müssen wir zuerst an Psychologie erinnern. Dort ist gezeigt worden, dass die sämmtlichen Formen, welche durch Reflexion in der Erfahrung gefunden werden, ursprünglich von dem mathematisch bestimmten psychologischen Mechanismus herrühren, welcher sich erzeugt, indem die Empfindungen in bestimmten Graden sich compliciren und verschmelzen; wovon wiederum der Grund nirgends anders liegt, als in der gegenseitigen Durchdringung dieser Vorstellungen. Es geht daraus hervor, dass die Empfindung selbst gleichsam einen Factor bildet, welcher herausfällt, wenn es irgendwo bloss auf jene Formen ankommt; ungefähr so, wie aus einer Differentialgleichung oftmals Factoren herausfallen, die man erst wiederfinden und hineintragen muss, wenn man integriren will. Nämlich die Eigenthümlichkeit der Empfindungen von Farben, Tönen u. s. w. ist ganz gleichgültig; es kommt nur auf die Grade ihrer Gegensätze, auf die Gleichzeitigkeit oder Succession im Entstehen und in der Reproduction derselben, — kurz auf die *Verhältnisse* unter den Empfindungen an. Könnte man, mit Beibehaltung der nämlichen Verhältnisse, ganz andere Empfindungen substituiren: so würden die nämlichen Formen, sammt allen in ihnen möglichen Constructionen zum Vorschein kommen. Auf diese Constructionen aber beziehen sich die nothwendigen und allgemeinen Sätze, in welchen man das Argument für *a priori* im Gemüthe vorhandene Formen des Anschauens und Denkens zu finden meinte. Das heisst: man hat Folgen der Verhältnisse unter den Empfindungen gehalten für innere Einrichtungen des menschlichen Geistes.

Von der ganzen psychologischen Untersuchung über diesen Gegenstand brauchen wir nun für jetzt nichts weiter, als den problematischen Gedanken, dass eine solche Untersuchung vielleicht möglich sein könnte. Denn *Fries* beginnt seine Vernunftkritik mit dem Vorurtheil wider das, was er *das locke'sche Vorurtheil* nennt, nämlich dass jede menschliche Erkenntniss durch Sinn und Empfindung bestimmt ist, und mit Empfindung anfängt. Hierauf, meint er, habe *Kant* so bestimmt und deutlich geantwortet, „*dass kein gebildeter Selbstdenker mehr in diesen Fehler verfallen könne.*" Unser Geist besitze ja sogar in Ma-

thematik und Philosophie nothwendige Erkenntnisse, die nach *Locke's* Theorie ganz unmöglich sein müssten.

Unversehns aber verwandelt sich derselbe Mann, welchen wir so eben als Gegner des Empiristen *Locke* kennen lernten, selbst in einem Empiristen! Nach seinem Rathe sollen wir von der *Beobachtuug* unseres Erkennens ausgehn; wodurch sich zeigen wird, *wie die menschliche Erkenutnisskraft beschaffen sei;* alsdann erheben wir uns zu einer Theorie derselben, zeigen, welche Principien dieser Theorie gemäss in unserer Erkenntniss liegen müssen, und leiten nun erst wieder die einzelnen Erkenntnisse und Urtheile aus diesen Principien ab. Damit soll es eben so trefflich von Statten gehn, als mit den Inductionen der Physik. „Z. B. aus einzelnen Thatsachen lerne ich die Phänomene der Elektricität kennen, und führe sie auf ihre allgemeinsten Gesetze zurück; nehme dann diese Gesetze als Grundgesetze einer Theorie der Elektricität an, und erkläre aus ihnen wieder jene Thatsachen, mit denen ich anfing." Das Beispiel ist wirklich nur gar zu treffend. Auf diesem Wege bekommen wir einen unnützen Cirkel, der gleich unnütz ist, man nenne ihn nun *Beweis* oder (wie *Fries* will) *Deduction;* nimmermehr aber bekommen wir eine Theorie der Elektricität; und eben so wenig auf diese Weise eine Kenntniss der Erkenntnisskraft.

Fries hatte ganz richtig bemerkt, dass der kantischen Kritik kein anderes ostensibles Fundament zum Grunde liegt, als empirische Psychologie; und dass sich *Kant* in seiner transscendentalen Logik überall, wo er beweisen will, nur verwickelt. Also weg mit der unnützen Mühe; weg mit Beweisen! Der nackte empirische Boden wird ja wohl vest genug liegen. Davon, dass er vulkanischer Natur sei, — hat ja *Kant* nichts gesagt! Wenigstens nicht so deutlich, wie ein Lehrer das zu sagen pflegt, was er seinen Schülern einprägen will. Er hat es nur wider Willen verrathen. *

§. 89.

Aber wie kommt dies Alles (wird man fragen) hieher? Es ist ja Psychologie, nicht Metaphysik! — Darauf mag *Fries* Antwort geben. „Wenn wir das Wesen der Vernunft tief genug kennten, so müssten wir daraus alle Gesetze der Speculation

* Psychologie II, §. 142, Anmerkung.

beurtheilen können; denn unsre Erkenntniss der Welt ist als Erkenntniss immer nur eine Thätigkeit meiner Vernunft. Wir schaffen keine Welt; wir wollen nur die Regeln kennen lernen, nach denen die *richtige* menschliche Ansicht der Welt in unserm Geiste erfolgt."

Die *richtige* menschliche Ansicht? Wenn diese schon vorhanden und fertig ist: dann freilich lässt sie sich beobachten. Dann aber kommt die Beobachtung zu spät; denn für ein schon fertiges Werk können wir keine Hülfe mehr brauchen. Sie ist aber noch nicht fertig; also lässt sie sich auch nicht beobachten.

Man wird hier an die *causa sui* erinnert. Vernunftkritik will wahre Metaphysik hervorbringen; um dies zu leisten, will sie dieselbe beobachten, ehe sie da ist. Oder mit andern Worten: die Vernunft enthält die wahre Metaphysik, ihr ächtes Product, noch in ihrem Schoosse. Folglich können wir sie noch nicht sehen, denn sie liegt verborgen. Lasst uns also dasjenige beobachten, was wir noch nicht sehen können, eben weil es verborgen ist. Lasst uns eine Thätigkeit der Vernunft beobachten, die noch nicht gethan ist, sondern die wir erst hervorrufen wollen!

Man wird weiter fragen, wo denn hier ein Zusammenhang mit *Reinhold's* Theorie des Vorstellungsvermögens zu finden sey, auf welche wir unmittelbar die friesische Vernunftkritik haben folgen lassen? Diesen Zusammenhang können wir leicht zeigen. Man meinte nämlich, soviel Psychologie, als die Vernunftkritik, die Propädeutik zur Metaphysik erfordere, könne man vor aller Metaphysik leicht erlangen. *Psychologie* jedoch war ein verbotener Name; er erinnerte ja an das beharrliche, einfache und unsterbliche Wesen des Geistes! Dadurch hätte man sich in Voraussetzungen verwickelt, *„auf die wir vorläufig nicht Rücksicht nehmen dürfen."* Also innere *Anthropologie!* innere *Experimentalphysik!* an der freilich die Experimente fehlen. In dem Vorurtheil, die Gesetze und Formen des Vorstellens und Denkens lägen auf der Oberfläche, wiegte sich allgemein der Kantianismus.

Wer wollte daran zweifeln? „Wie gelange ich zur Kenntniss eines Baums? Ich sehe sogleich: zum Grunde liegen Wahrnehmungen, die durch Gefühl, Gesicht, Geruch an mich gelangen. Ich finde, dass ein Einfluss *(influxus physicus?)* des Baumes auf mein Auge, die Geruchs- oder Gefühlsnerven

statt findet, dass mit diesem in gewisser Correspondenz mein Gemüth durch eine Empfänglichkeit (reinholdische Receptivität!) Empfindungen erhält, welche aber noch lange nicht die ganze Erkenntniss von dem Baume, nicht einmal die vollständige Anschauung desselben ausmachen, sondern nur, z. B. beim Gesicht, ein Mannigfaltiges von Farben (reinholdischer Stoff!) enthalten, *ohne* eine Bestimmung des Mathematischen in meiner Vorstellung des Baumes. *Ich sehe*, dass diese mathematischen Bestimmungen erst *durch Thätigkeiten meiner Einbildungskraft* zur Vorstellung *hinzukommen*. Ueber diese brauche ich dann weiter noch Begriffe und Urtheile des Verstandes."

Ich sehe Farben *ohne* Gestalten? Ich sehe Thätigkeiten meiner Einbildungskraft? Ich sehe diese *hinzukommen*? — Nein! von dem Allen sehe ich nichts. Der Leser aber sieht hier die bekannten psychologischen Erschleichungen; er sicht *Reinhold's* Stoff und Form. Er sieht Abstractionen der philosophischen Reflexion, die für innere Experimentalphysik gehalten werden; obgleich sie nur zu skeptischen Vorübungen taugen.

§. 90.

Fries sorgt noch weiter für uns, dass wir den Zusammenhang nicht verlieren. Er mahnt uns an *Spinoza*, ohne ihn zu nennen.

Um uns das Leben des menschlichen Geistes im allgemeinen kennen zu lehren, scheidet er zuerst die *innere* Natur von der *äussern*. Beide entsprechen einander genau; aber es kann durchaus nicht von einer erklärenden theoretischen Verbindung zwischen beiden die Rede sein. „Denn hier werden durchaus verschiedene Qualitäten aufgefasst; und wer richtig begriffen hat, was erklären heisst, der sieht ein, dass keine Erklärung von einer Qualität zur andern hinüber führen kann. Das Princip aller Erklärungen liegt in der Gleichartigkeit dessen, was nur der Grösse nach verschieden ist. Es giebt also eine zwiefache theoretische Naturlehre, wo die Erklärungen des einen Theils nicht in die des andern hinübergreifen können. Bewegung und innere Thätigkeit sind zwei geschiedene Erscheinungsweisen der Dinge; erstere kennt nur ein Gesetz äusserer Verhältnisse, die andere beschränkt sich auf das Innere Eines individuellen Lebens; beide laufen neben einander hin an den beiden Seiten einer Kluft, welche durch keine Philosophie kann ausgefüllt werden."

Diese merkwürdige Erklärung nöthigt uns zu fragen, ob wir hier mit einem Schriftsteller zu thun haben, der die *causa transiens*, und den physischen Einfluss, entschlossen ist zu leugnen? Vorhin war die Rede von einem solchen Einflusse des Baums auf das Auge; also gerade in dem wichtigsten Puncte, wo die *harmonia praestabilita* ihren Sitz hat. Es bleibt noch übrig zu fragen, weshalb denn, wenn in der Wirklichkeit ein Causalverhältniss zwischen Innerem und Aeusserem zugelassen wird, die Erkenntniss demselben nicht soll folgen können? Erklärungen des Geschehens bilden nur das wirkliche Geschehen nach. Sind die wirklichen Qualitäten einander zugänglich, so ist nicht abzusehen, warum die Begriffe derselben es weniger sein sollten.

Vorläufig aber wollen wir uns dem obigen Machtspruche dadurch entziehen, dass wir der Behauptung, Körperliches und Geistiges seien Qualitäten, auf der Stelle widersprechen. Es ist schon oben gelegentlich (§. 39, 61, 79) zu deutlich über die Materie geredet worden, als dass wir die blosse Aeusserlichkeit, wodurch dieselbe gedacht wird, noch für eine Qualität könnten gelten lassen. Eben so wenig würde der Leser, der sich nur einigermaassen in der Psychologie orientirt hat, zugeben, dass von geistigen Thätigkeiten als von eigentlichen Qualitäten die Rede sei. Die ganze Kluft füllt sich hiemit sogleich aus; und es lässt sich vorhersehen, dass die Lehre von innern und äussern *Zuständen* der Dinge in der wahren Metaphysik aufs engste verbunden sein werde (§. 72, 75).

Schon oben (§. 78) hat uns *Spinoza* veranlasst zu erinnern, dass die Gleichartigkeit gerade das schlechteste Princip der Erklärungen ist. Aus $A=A$ wird gar nichts Weiteres; wenn man von der Stelle kommen soll, so muss in dem Puncte, wo man steht, irgend etwas *aufgehoben* werden; es wäre denn, dass man willkürlich den Fuss aufheben wollte; aber willkürliches Fortschreiten kann auch versagt werden; es überzeugt Niemanden, und liefert keine Erkenntniss. Der Leser muss auf diesen Punct sehr aufmerksam sein; was hier verfehlt wird, hat entscheidenden Einfluss auf das ganze System. Wer am Gleichartigen klebt, der kann die nothwendige Bewegung des metaphysischen Denkens nicht erlangen; denn im Gleichartigen liegt kein Motiv des Fortschreitens.

§. 91.

Wie manche Historiker ein besonderes Vergnügen darin fin-

den, grosse Begebenheiten aus kleinen Ursachen abzuleiten: so auch pflegt *Fries* wie zu Leuten zu reden, die es gern hören, dass man viel Aufsehen um Nichts gemacht habe. Er wünscht zu zeigen, *Fichte's* Verbesserungen seien „so ernstlich nicht gemeint."

Bei dieser Gelegenheit benimmt er sich so, dass ein paar Seiten seines Buchs, ganz im Anfange desselben, dasjenige an den Tag legen, was wir hier zeigen wollen, nämlich dass überall, wo man Metaphysik umgehen will, dieselbe stillschweigend vorausgesetzt wird. Sein zweiter, dritter und vierter Paragraph bringen die ganze Metaphysik in Bewegung.

Gleich Anfangs widerspricht er sich selbst in einem der wichtigsten Puncte. Eben da, wo er den vorsichtigen Sprachgebrauch rühmt, der bei dem Worte *Ich* alle metaphysischen Nebenbedeutungen der Ausdrücke *Seele und Geist* vermeide, (er will nämlich nach *Reinhold's* Beispiele sowohl Materialismus als Spiritualismus vorläufig dahingestellt sein lassen,) ist er selbst so wenig vorsichtig, dass er zuerst das Ich für den einen und bleibenden *Gegenstand der innern Wahrnehmung* erklärt, dann aber ein paar Zeilen weiterhin sagt: „unmittelbar nehme ich nicht mich selbst, sondern nur einzelne meiner Thätigkeiten wahr."

Gegenstand der innern, und zwar unmittelbaren Wahrnehmung (denn mittelbare Wahrnehmung ist Erschleichung) muss das Ich für denjenigen Schriftsteller sein, der Beobachtung zum Grunde legen, und eben indem er dieses thut, vom Ich ausgehn will. Natürlich steht ein solcher Schriftsteller auf dem Standpuncte des gebildeten Mannes; *was* Er in sich sieht, ist das Resultat seines frühern Lebens; wie es aber aus diesem frühern Leben resultirte, und allmälig *wurde*, das kann er auf einen Blick unmöglich übersehen. Er hat also zwar innere Wahrnehmung des Ich, aber eine höchst unvollständige; und er begeht einen Fehler, wenn er sie für eine vollständige hält. Man kann die ungeheure Kluft zwischen derjenigen Auffassung des Ich, die sich dem Philosophen *als Erkenntnissprincip* beim Anfange seiner Untersuchung *darbietet*, — und der *wahrhaft in uns vorhandenen*, wirksamen, aber dem allergrössten Theile nach gehemmten, höchst zusammengesetzten, nur durch die angestrengteste Speculation erkennbaren Vorstellung des Ich,*

* Vergl. Psychologie I, §. 24 u. s. f. mit II, §. 132 u. s. w.

mit vollem Rechte einen Abgrund nennen, der jeden verschlingt, welcher mit kurzen Worten über das Selbstbewusstsein meint entscheiden zu können.

Fries behauptet erst zuviel, indem er das Ich Gegenstand der innern Wahrnehmung nennt. Die wirklich vorhandene Vorstellung des Ich schwebt im Bewusstsein wie ein grosser Körper im Meere, wovon stets nur ein äusserst kleiner Theil über der Oberfläche des Wassers, und zwar bald dieser, bald ein audrer Theil hervorragt. — *Fries* behauptet gleich darauf zu wenig, indem er meint, *„ich nehme nur einzelne meiner Thätigkeiten wahr.“* Da wären also die Wahrnehmungen vereinzelt? und ihre Verknüpfung in dem Subjecte, *dessen* diese Thätigkeiten sind, gar nicht angedeutet? Es wäre *bloss* hinzugedacht? — In der That, so lautet die Erklärung, die wir bei *Fries* in der Vernunftkritik, §. 3, antreffen. *„Das Gemüth denken wir erst durch den Begriff der Causalität zu seiner Handlung hinzu.“*

Wunderbare Aussage eines Kantianers! Wozu sollte denn nach *Kant* der Causalbegriff dienen? Gewiss nur zur Verknüpfung von Erscheinungen. Sei *A* die Ursache von *B*: so müssen, nach diesem Systeme, beide, sowohl *A* als *B*, in unmittelbarer Wahrnehmung gegeben sein. Aber nicht so das Subject meiner Thätigkeiten, welches durch eine Kategorie bloss *hinzugethan* wird, *ohne* von der Wahrnehmung (so meint ja *Fries!*) mit *ihrer eignen* Nothwendigkeit, die in ihrer gegebenen Form liegt, herbeigeführt zu sein. Denn diese Nothwendigkeit in den gegebenen Formen kennt *Fries* weder in psychologischer, noch in metaphysischer Hinsicht. Statt ihr nachzuspüren, wendet er lieber den Causalbegriff ohne weitere Rechtfertigung jenseits der Grenze des Gegebenen an.

Wir sind also nun mitten in der Metaphysik, und zwar bei einer der schwierigsten Anwendungen des Causalbegriffs. Denn wir lernen hier sogleich das Charakteristische des *Lebens* kennen. „Das Wesentliche des Lebens besteht darin, dass hier ein Handeln vorkommt, als Thätigkeit in sich selbst, ohne Beziehung auf ein Anderes; ein Handeln ohne Behandeltes; ein Handeln, durch welches nichts wird, als nur die Handlung selbst, z. B. beim Vorstellen und Erkennen.“ Hierin, meint *Fries*, liege eine besondere Schwierigkeit. „Wenn wir uns ein Ding deutlich vorstellen wollen, so müssen wir es mit anderen vergleichen, und darin Uebereinstimmung und Unterschied wahr-

nehmen. Aber der Fall des innerlichen Lebens ist ein ganz einziger. Alle äusseren Causalverhältnisse bestehen darin, dass eine Ursach den Zustand eines andern Dinges verändert; es ist ausser der Dependenz des Wirkens noch ein anderes Bewirktes da."

Also dieses äussere Wirken, meint *Fries*, sei ein *minder* schwieriger Gegenstand! Warum? er kommt *häufiger* vor! Doch dieser schlechte Grund ist nicht der einzige. Sondern wir müssen sogleich hinzusetzen, dass, nach *Fries*, Leben nur in der innerlichen Thätigkeit liegt, „das heisst, im Denken." Wie, wird man fragen, lebt denn nicht auch die Pflanze und das Thier? Lebt nicht auch Lunge und Leber, ja sogar das Blut? Antwort: „Sowohl für den Organismus, als für die Kraftäusserung der Materie brauchen wir das Wort Leben immer nur bildlich; in der materiellen Welt ist alles Geschehen und Werden nur In-Bewegung-Sein oder Bewegung-Erregen."

Dies ist eine sehr wichtige historische Notiz in Hinsicht auf die Lehre, mit der wir zu thun haben. Das organische Leben ist also hiemit der Mechanik unterworfen; nicht etwan der Mechanik des Geistes, (wie sollte *Fries* an eine solche denken?) sondern derjenigen, welche die Bewegungen der Körperwelt regulirt. So ist denn das grosse Mittelglied zwischen dem Beweglichen und dem Denkenden, nämlich das Lebende, völlig verkannt. Alles Licht, was in diesem Puncte von der Erfahrung ausgeht, um den Zusammenhang zwischen Materie und Geist zu erhellen, ist ausgeblasen. Warum? Im Dunkeln lässt sich gut träumen! Verwandeln wir nur erst alles Räumliche und Zeitliche in ein blosses Schattenspiel, so werden wir desto kürzer von der Aufgabe loskommen, seinen inneren Zusammenhang zu erklären! — Es bleibt bloss übrig, in Hinsicht des ganzen Schattenspiels zu fragen: *Woher?* und *Wozu?*

Im Vorbeigehn müssen wir einer andern Ansicht des Ich erwähnen, die sich in einem frühern Werke von *Fries* schon vorfindet;* nach welcher nicht *was* ich bin, sondern nur *dass* ich bin, unmittelbar im reinen Selbstbewusstsein ausgesagt wird. Man könnte glauben, diese Ansicht sei späterhin aufgegeben; denn das Hinzudenken der Ursache zu den innerlich angeschauten Thätigkeiten ist etwas anderes als jenes unmittelbare

* In dem System der Philosophie als evidente Wissenschaft. Vergl. Psychologie I, S. 67.

Wissen, *dass* ich bin. Auch scheint hier noch eine Hülfshypothese nöthig, nämlich ein Actus der Anerkennung und Gleichsetzung des unmittelbar Gewussten oder Gefühlten, und des zu den einzelnen Thätigkeiten durch Anwendung der Kategorie der Causalität Hinzugedachten. Wir begnügen uns mit Anführung einer Thatsache, nämlich dass in der Vernunftkritik weiterhin die ältere Ansicht ausdrücklich bestätigt wird.

§. 92.

Indem *Fries* nun ferner von einer „*Organisation unseres Gemüths*," und von „Momenten derselben, *die sich nicht aus einander ableiten lassen*," redet; auch behauptet, dass sich Wesen denken lassen, deren Erkenntnisskraft anders organisirt wäre, als die unsrige; ja sogar Grundkräfte und abgeleitete Kräfte unterscheidet, und *der Thätigkeit eines jeden einzelnen Vermögens einen stetigen Abfluss* beilegt: * zeigt sich hier ganz offenbar die Wiederkehr der *alten* Metaphysik mit allen ihren Schwierigkeiten, in einem speciellen Falle; und die Einbildung, ihr aus dem Wege gegangen zu sein, bringt bloss die unter solchen Umständen unnütze Schwankung in der Frage hervor, ob die Grundkräfte nur relativ, oder absolut zu bestimmen seien. Das Verhältniss der *essentia* zu den *attributis* und *modis* (§. 5) ist vorhanden; folglich auch das *esse* und *inesse* (§. 11), und genau genommen sollte nun der Satz des *Spinoza:* jedes Attribut der Substanz müsse durch sich selbst gedacht werden (§. 41), hier wieder zum Vorschein kommen, damit der stetige Abfluss der Thätigkeit jedes einzelnen Vermögens recht ungestört, ohne gegenseitige Einwirkung, von statten gehe; und bloss eine Harmonie der Vermögen, die man immerhin prästabilirt nennen könnte, übrig bleibe. Dies würde um desto besser und räthlicher sein, weil sonst eine *causa transiens* zwischen den Vermögen gefordert werden möchte, die im gegenwärtigen Falle um nichts leichter zu erklären wäre, als in jedem andern.

Das ist die gerühmte kritische Philosophie, welche behauptet, jedem Dogmatismus aus dem Wege gegangen zu sein. Sie erklärt ganz „*ernstlich*", der mathematischen Physik ähnlich verfahren zu wollen; beginnt aber damit, aller Mathematik den möglichen Zugang zu den Thatsachen der innern Erfahrung aufs entschiedenste zu verweigern.

---

* Vernunftkritik I, S. 21.

Vor zwanzig Jahren, da diese Lehre zuerst bekannt wurde, hatte sie das Verdienst, dem Zeitalter die Besonnenheit zu erhalten, die es im Begriff war, für alle philosophische Untersuchung zu verlieren. Sie hatte auch das grosse Glück, dem lebhaft gefühlten Bedürfnisse dieser Besonnenheit entgegen zu kommen.

Ueberdies verbesserte sie in so fern die falsche Richtung der Zeit, als durch *Reinhold's* Streben nach einem allgemein geltenden Grundsatze, — fürs Erste nur nach *Einem* vesten Puncte, von dem man gemeinsam ausgehn könne, — ein seltsamer Enthusiasmus für Einheit in der Philosophie entstanden war, obgleich Vielheit der Dinge und Vielheit der ursprünglichen Gewissheit eben so offenbar gegeben ist, als Vielheit der Probleme und der Meinungen. Den breiten Boden, aus welchem die Metaphysik an vielen und verschiedenen Puncten zugleich hervorwächst, wollte man damals nicht sehen. Es war also ein temporäres Verdienst, fürs Erste wenigstens von vielen Seelenvermögen, die sich auf einander nicht zurückführen liessen, nach alter Weise fortzureden; obgleich nun die Vielheit ganz am unrechten Orte gesucht wurde.

Wir sind bisher der Einleitung nachgegangen, durch welche *Fries* seine Vernunftkritik gleich Anfangs charakterisirt. Eine Kritik des grösstentheils psychologischen Inhalts jenes Werks gehört nicht hieher. Nur über eine Hauptfrage müssen wir noch sprechen.

§. 93.

Da die Metaphysik überhaupt, und die alte insbesondere, durch *Fries* so stark angeregt war: *warum schritt sie nicht fort?*

Hierauf lässt sich Mancherlei antworten, was grossentheils nicht einmal wissenschaftlich, und zum Theil wenigstens nicht metaphysisch ist. Zwei Gründe aber sind zu bemerken; einer, der einer willkürlichen, wenn gleich gut gemeinten, Verschuldung nahe kommt; ein anderer, der in der Natur des einmal angenommenen Irrthums liegt. Den ersten erblickt man gleich im Anfange der Abhandlung.

Fries wollte imponiren. Andere hatten es vor ihm so gemacht; er hielt ein Gegengewicht für nöthig. Daher eine Dreistigkeit, welche die Wissenschaft nicht verzeiht. Er behauptet: es sei eine widersinnige Theilung der Untersuchung entstanden in empirische Psychologie, Logik und Metaphysik; so dass

man nirgends ein Ganzes erhalten könne. Ohne mehr zu thun, als nur zu *behaupten*, erklärt er geradezu, er wolle sich wegen angeblicher Vermengung der drei Wissenschaften nicht besonders rechtfertigen. Unmittelbar hinter einander folgt nun dreiste Berufung auf Selbstbeobachtung, die im Stande sein soll, *idealistische* Fragen zu entscheiden; und Anwendung der schwersten metaphysischen Begriffe, um dadurch das vorgeblich *Beobachtete* zu denken und zu bestimmen. *Unser Gemüth*, sagt er, ist eine *Erregbarkeit*, eine *erregbare Kraft*. Die Verknüpfung einer *causa transiens* mit einer Selbstbestimmung, welche im Begriffe der *Erregung* liegt, macht zwar diesen Begriff zu einem der verwickeltsten, die es giebt, und zu einem von denen, die ohne Metaphysik mehr zu träumen als zu denken geben: aber das kümmert ihn nicht!

Der andre Grund liegt in der unglücklichen Einbildung von Kategorien und Formen der Sinnlichkeit. Hiemit hängt nur gar zu nahe die Behauptung zusammen: „*in Rücksicht der philosophischen Ausbildung unterscheidet sich der ausgebildetste Philosoph vom rohesten Verstande nicht durch Erweiterung seines Wissens, sondern nur durch logische Deutlichkeit einer Form der Erkenntniss, welche in jeder Vernunft dieselbe ist, durch eine Verdeutlichung, welche nur dem Reflexionsvermögen zukommt.*“ Die Verbindung dieses, alle wahre Speculation tödtenden, Satzes mit den Kategorien erkennt man sogleich in einer bald folgenden Behauptung: „der Selbstthätigkeit der Vernunft gehört eine Form ihrer Erregbarkeit, welche das Dauernde, in ihrer ganzen Geschichte sich Gleiche ist. Diese drückt sich in ihrer Erkenntniss aus; sie ist apodiktisch; kann eben nur von der Reflexion ergriffen werden, und das zwar einzig dadurch, dass wir uns ihrer blossen Form durch Abstraction bemächtigen, und den einzelnen Gehalt erst mittelbar unter ihrer Bedingung stehend finden. So wird alle apodiktische Erkenntniss unmittelbar formal und allgemein; aber auch ein Gesetz für jeden Gehalt, der irgend gegeben werden mag.“ *

Und so kommt denn glücklich eine „anthropologische“, d. h. *empirische*, Theorie der *Nothwendigkeit* zu Stande! und wir erlangen ein: „*ganz erfahrungsmässiges Kriterium, nach dem wir die Nothwendigkeit unserer Erkenntnisse beurtheilen.*“ **

* Vernunftkritik II, S. 25.

** Ebendaselbst S. 34.

Natürlich! Man hat sich einmal eingebildet, es gebe in der Vernunft etwas *„unabänderlich sich selbst Gleiches;“* welches ihre Selbstthätigkeit *zur Erkenntniss hinzuthut.* Diese Einbildung gilt, aus Mangel an wahrer Metaphysik, für ein Factum; folglich ist die ganze Nothwendigkeit in unserer Erkenntniss ähnlich der, womit das einmal dem Stempel eingegrabene Gepräge sich jeder einzelnen Münze mittheilt, die mit diesem Stempel geschlagen wird. Ursprünglich freilich war es willkürlich, welches Gepräge der Stempel bekommen sollte! Daher mag es wohl andre Vernunftwesen geben, die wegen anderer Einrichtung ihres geistigen Organismus in ebenen Dreiecken die Summe der Winkel gleich zweihundert Grad, in rechtwinklichten das Quadrat der Hypotenuse halb so gross als die Summe der Quadrate der Katheten finden; — für welche ferner die Substanzen wechseln, und die Accidenzen beharren, die Wirkungen eher vorhanden sind als die Ursachen; — und welche andre Beispiele sich noch aus Kategorien und Formen der Sinnlichkeit hernehmen lassen! Quadratwurzeln aus negativen Grössen, und Sinus, welche grösser sind als die Radien, werden wohl solche Vernunftwesen mit grösster Leichtigkeit darstellen können! Es bleibt nur übrig zu fragen, ob nicht vielleicht auch in die Vernunft *des Menschen* andre Formen könnten hineingelegt werden; ungefähr so wie man in den Drehorgeln die Walzen wechselt! — Denn dass die Nothwendigkeiten, die wir in uns *beobachten,* nichts *an sich Nothwendiges* enthalten, versteht sich ja von selbst!

Wie könnte neben solchen Vorurtheilen irgend ein tieferes Nachdenken über den wesentlichen Zusammenhang der Reihenformen unter sich und mit den sogenannten Kategorien, über Substanz und Ursache, über das Ich und die vorgebliche Freiheit, über Materie und deren Verbindung mit der Seele gedeihen! Jeder Anfang einer Frage wird abgefertigt mit der Weisung, *die Kategorien so zu nehmen, wie sie nun einmal sind.* Was darüber hinausgeht, das schilt man Vermessenheit! — Kein Dogma, welches jemals gebot, die Vernunft unter den Glauben gefangen zu nehmen, hat besser verstanden sich hinter einer Wüste zu verschanzen, als der in Kategorien erstarrte Kantianismus.

Man kann hieraus sehen, wie es zuging, dass der Verfasser seine Metaphysik nicht eher ausführlich bekannt machen konnte, als bis die Psychologie vorangegangen war. Das Vorurtheil

von den Formen des Erkenntnissvermögens drängt alle wahre metaphysische Untersuchung dergestalt hinweg, dass neben ihm nichts, als nur der Enthusiasmus derjenigen bestehen kann, die sich einer intellectualen Anschauung rühmen. Diese setzen höhere Erfahrung gegen gemeine und niedere. Wer ein solches Hülfsmittel nicht anwenden will, oder kann, der ist mit allen seinen Argumenten verloren, denn die Schule glaubt mit Augen zu sehen, dass er den in der Vernunft unabänderlich vorhandenen Organismus nicht kenne. Ihrer Meinung nach hat sie gar nicht nöthig, auf seine Argumente zu hören, in denen sich höchstens irgend welche veraltete Neckereien der Skeptiker und Idealisten erneuern können, die auch in frühern Zeiten schon eine Lust daran hatten, das Licht zu verdunkeln, was einem Jeden in seinem Innern leuchtet, sobald er nur fleissig sich selbst beobachtet. — Es wird nun zwar eine Zeit kommen, wo man einsehen wird, dass metaphysische Probleme durch Selbstbeobachtung auflösen wollen gerade so thöricht ist, als wenn demjenigen, der seine Schulden nicht bezahlen kann, der Rath ertheilt würde, er solle sich vor den Spiegel stellen, und darin sein Angesicht betrachten. Der Schuldner muss arbeiten, er muss erwerben; er darf nicht in müssiger Selbstbeschauung die Zeit verlieren. Auch die Metaphysik fordert Arbeit; sie fordert angestrengtes Denken, um die Stockungen der Gedanken hinwegzuschaffen; denn ihre Probleme sind nichts anderes als ein noch nicht ausgearbeitetes, sondern nur angefangenes Denken. Aber dies wird nicht eher begriffen werden, als bis man zugleich den Organismus der Vernunft auflösen lernt in seine einfachen Fibern, die Vorstellungsreihen, deren Entstehen nur aus der Mechanik des Geistes konnte erklärt werden. Die Psychologie musste, von diesen Anfängen ausgehend, vordringen bis zur Nachweisung der verschiedenen Dimensionen, nach welchen die Vorstellungsreihen sich verweben;* sie musste den Ursprung der Kategorien, ihren Unterschied von den eigentlichen Begriffen der Substanz und Ursache, und deren Erzeugung nachweisen;** um den Schutt aufzuräumen, den man der Metaphysik in den Weg geworfen

* Psychologie II, S. 371, [Bd. VI, S. 321] nebst den dort citirten Paragraphen.

** Psychologie II, §. 124, zu vergleichen mit §. 139—145.

hatte. Denn keineswegs ist dies so zu verstehen, als ob an sich, und im wissenschaftlichen Zusammenhange, irgend etwas Psychologisches der Metaphysik als Beweisgrund vorangehen müsste. In der wahren Ordnung ist Metaphysik, wie man von jeher gelehrt hat, die *philosophia prima;* und es giebt für sie nichts Früheres, als nur die Erfahrung, von der sie ausgeht. Aber die vorhandenen Vorurtheile haben auf alle mögliche Weise versucht, das Hinterste nach vorn zu kehren; und dies hat unvermeidlichen Einfluss auf den Vortrag, den man einem befangenen Zeitalter zu halten versucht.

Uebrigens gehört die Lehre des Herrn Hofrath *Fries* von einer andern Seite betrachtet, schon in die Klasse der Systeme, wovon wir im nächsten Capitel zu sprechen haben. Aber auf sein, der Schule *Jacobi's* sich anschliessendes, unstreitig achtungswerthes, Fühlen, Glauben und Ahnen können wir in diesem, der bloss theoretischen Speculation zugewiesenen, Buche nicht eingehen; um so weniger, da etwas Subjectives in solchen Ansichten liegt, das sich bei jedem Individuum anders gestaltet. Wie unter solchem Einflusse *Kant's* transscendentaler Idealismus sich modificirte, wird der Leser bei *Fries* in dessen System der Metaphysik, S. 62 und anderwärts, leicht wahrnehmen.

Anmerkung.

Ein Historiker gewinnt wenig Dank, wenn er eine Begebenheit als eine solche darstellt, die eigentlich gar nicht, oder doch ganz anders hätte geschehen sollen. Sie ist nun einmal geschehen; und jetzt verlangt man, sie zu begreifen. Man will sie *natürlich* finden; ja man will die günstigen Folgen sehen, die wenigstens zufällig aus ihr entsprungen sind.

Wir wünschen nun dem künftigen Historiker des Kantianismus recht sehr, dass ihm die Bücherschätze, welche ausser *Reinhold* und *Fries* noch so viele andere bedeutende Männer aufgehäuft haben, einen reichen Stoff zu einer anziehendern Darstellung, als wir hier anbieten können, für sein Werk gewähren mögen. Sehr leicht wird er es wenigstens dahin bringen, sowohl die progressive als die regressive Richtung des Kantianismus, als deren Repräsentanten wir jene beiden Männer wählten, in ihrer Natürlichkeit vor Augen zu legen. Denn natürlich war es erstlich, dass *Reinhold*, indem er den Gesammteindruck der

kantischen Lehre auf die Betrachtung des Vorstellungsvermögens concentrirte, dadurch einen starken Antrieb zu neuen Untersuchungen, eine lebhafte Begeisterung für die Philosophie überhaupt hervorrief. Der menschliche Geist erscheint bei *Kant* als die wundervolle Tiefe, aus welcher alle Form der Dinge, aller Reichthum der Natur unbewusst entstehe; so dass die Selbsterkenntniss alles enthüllen müsse, was geheimnissähnlich ausser uns gesehen, und bis dahin vergeblich hin und her gedeutet wurde. Da nun *Reinhold* das Bewusstsein wie aus einem Schlafe zu wecken unternahm: wer mochte ihm Gehör verweigern? — Natürlich war es späterhin, dass *Fries*, nachdem ganz unerwartet das Ich und das Absolute an die Stelle der kantischen Kritik einen neuen Dogmatismus gesetzt hatten, die Einzelnheiten der Kritik wieder auseinander breitend, alle diejenigen für sich gewann, die von den kritischen Schätzen nichts verlieren wollten, und doch ein Stück nach dem andern von einem Wirbel, dessen Tiefe sie nicht kannten, verschlungen sahen. Natürlich war es endlich, dass unter so lebhaften Aufregungen diejenigen Keime der kantischen Lehre lange unentwickelt blieben, welche einerseits der Ontologie, andererseits der Aesthetik angehören. Das ästhetische Urtheil, oder genauer, das von den ästhetischen Urtheilen herrührende Gesammtgefühl war es, welches sich in *Kant* dem Eudämonismus mit reiner Begeisterung, aber noch ohne klare Begriffe entgegensetzte. Der richtige Begriff des Sein war es, wodurch *Kant* bei Gelegenheit seiner Kritik der speculativen Theologie sich losriss von jener alten Zusammenhäufung eingebildeter Realitäten, welche man aus gerechter Furcht, die Realität selbst werde doch am Ende darin fehlen, bis ins Unendliche trieb. Aber dieser metaphysische und jener ästhetische Keim, beide waren von *Kant* wenig gepflegt; und im Gedränge der nachfolgenden Streitigkeiten wären sie beinahe zertreten. *Natürlich* war dieser ganze Verlauf der Dinge; und die Geschichte ist geschehen; Niemand kann sie rückgängig machen. *Reinhold* und *Fichte, Fries* und *Schelling*, und Viele neben ihnen, besitzen nun einmal ihren Platz in der Geschichte, so wie sie selbst ihn sich bereiteten. Niemand kann ihnen diese ihre Plätze rauben; sie selbst müssen einander gegenseitig als historische Personen anerkennen.

Verlangt man, dass wir jetzt auch noch die günstigen Folgen

entwickeln, welche die unläugbar abgelaufene Geschichte herbeigeführt habe? Es wird etwas schwer sein. Denn soviel ist zwar gewiss, dass *Kant*, in einem sehr grossen Kreise, der Philosophie neuen Eifer und neues Vertrauen zugewendet hat. Allein dies unschätzbare Capital, wo ist es geblieben? Wie ist es verwaltet worden? — Es scheint beinahe gänzlich zerronnen. Längst hat der Empirismus seine Siege verkündigt; und je eifriger die Philosophie noch in den Schulen von Einheit redet, desto sichtbarer wird die Vielheit nicht allein, sondern auch die Zerstreuung und Zersplitterung dessen, was sie zwar nicht in Ein Princip zusammendrängen kann, aber in Ordnung und Verbindung erhalten soll.

Dennoch mag es sein, dass die Metaphysik in jener Zeit, da man sie durch Kritik des Erkenntnissvermögens zu berichtigen und zu überflügeln gedachte, einen indirecten Vortheil erlangt hat; und der Vollständigkeit wegen soll hier davon gesprochen werden.

Die Formen der Erfahrung, — die Gestaltung der Dinge in Raum und Zeit, die Inhärenz der Merkmale, der Wechsel bald von innen bald von aussen, das Verhältniss unsrer Begriffe und Anschauungen, — diese Formen geben der Metaphysik das Dasein. Sie *geben* es, denn sie sind selbst gegeben. Sie geben es der *Metaphysik*, denn kein gemeines Denken kann ihrer mächtig werden. Aber sie liefern sich nicht ganz und ausschliessend der *allgemeinen* Metaphysik aus; sondern in ganz anderer Beziehung sind sie zugleich Probleme derjenigen angewandten metaphysischen Wissenschaft, die wir *Psychologie* nennen. Zu dieser, — wie *Fries* richtig gesehen hat, gehört die Kritik der Erkenntnisse. Und seit *Kant*, ja schon seit *Locke*, ist man gewohnt, bei aller metaphysischen Lehre zugleich nach deren Kritik zu fragen. Eine Gewohnheit, von der man wohl sagen darf, es sei bisher gleich schädlich gewesen, wenn Einige ihr folgten, und wenn Andre sich von ihr losreissen wollten. Denn die, welche sich ihr blindlings hingaben, meinten *durch* Psychologie *für* Metaphysik *Ersatz* zu finden und zu leisten, welches unmöglich ist; die Andern aber geriethen in eine unkritische Metaphysik, welche falsch ist. *Die ganze Reihe der Erfahrungsformen muss doppelt untersucht werden; metaphysisch* und *psychologisch.* Beide Untersuchungen müssen neben einander liegen, und so lange verglichen werden, bis einem Jeden

ihre völlige Verschiedenheit so offenbar wird, dass er sie niemals wieder zu verwechseln in Gefahr gerathe. Es sind zwei ganz verschiedene Aufgaben, die eine, wie die Formen der Erfahrung entstehen, und was sie im gemeinen Gebrauche des Lebens bedeuten; die andre, welche Gültigkeit sie dann behalten, wann über die Erfahrung im strengen Denken geurtheilt, oder welche neue Bestimmungen sie empfangen und aufnehmen müssen, wann das Denken sich zum Erkennen und das Erkennen sich zur bleibenden Ueberzeugung ausbildet. So lange diese letztere metaphysische Forschung nicht die psychologische neben sich sieht, verkennt sie ihre Gegenstände; sie hält für real, was blosses Product des psychologischen Mechanismus ist; oder ein andermal meint sie Alles für ein Product des Vorstellens ansehen zu müssen, auch das, was zu den äussern Bedingungen des psychologischen Mechanismus gehört. Und selbst, wenn sich diese groben Fehler vermeiden liessen, würde doch ohne Psychologie stets das Gefühl zurückbleiben, die Formen der Erfahrung seien noch nicht vollständig untersucht, und man könne den Resultaten deshalb nicht trauen.

Wenn nun, seitdem ein Theil der psychologischen Untersuchung eine mathematische Gestalt angenommen hat, der Ursprung der Erfahrungsformen klärer geworden ist als früherhin: so ist es unsere Schuldigkeit anzuerkennen, dass die erste entfernte Vorbereitung und Anregung zu jenen Betrachtungen der Mechanik des Geistes allerdings aus der Periode des Kantianismus herrührt; und wenn auf solche Weise die Metaphysik einen Vortheil erlangte, indem in ihrer Nachbarschaft Fehler berichtigt worden, deren schädlichem Einflusse sie sich sonst nicht entziehen konnte, so mag sie wohl künftig eine freiere Bewegung entwickeln, welche mittelbar bis zu *Reinhold* hin rückwärts kann verfolgt werden. Uebrigens wird Niemand das *A B C* der Mechanik des Geistes, — jene Lehren von Hemmungssummen und Hemmungsverhältnissen, von Schwellen des Bewusstsein u. s. w. in der Theorie des Vorstellungsvermögens oder in irgend einer neuern oder ältern Vernunftkritik nachzuweisen unternehmen.

Vielleicht aber erwartet man, dass wir eine ganz andre günstige Wirkung des Kantianismus nachweisen sollen, nämlich die seitdem in Gang gesetzten Lehren von der Freiheit und

vom Leben. Doch von der Freiheit wollen wir hier ganz schweigen, um nicht statt der günstigen eine Reihe von nachtheiligen Folgen aufweisen zu müssen, und uns in eine Polemik zu verstricken, der wir uns recht füglich überheben können. Was aber das Leben anlangt, so ist nicht zu leugnen, dass in der Steifheit der ältern Metaphysik, die nicht im Stande war über das Leben irgend etwas Ansprechendes und auch nur Scheinbares zu sagen, sich ihre grosse Dürftigkeit und Gebrechlichkeit verrieth. Auch mögen wir wohl erinnern an die Erweiterung der Causalbegriffe, die sich in der Ferne vorbereitete, indem von psychologischen Ansichten allmälig ein Uebergang gemacht wurde zu den physiologischen.

Fries bemerkte (§. 91), dass ein inneres Handeln unterschieden werden müsse von derjenigen Causalität, die nach aussen gehe; und er suchte in jener das Leben; aber eben deshalb auch das eigentliche Leben nur im Denken. Hilft uns eine solche Begrenzung etwas, um das Leben der Pflanzen, um Irritabilität und Sensibilität in den Thieren zu begreifen? Gewiss nicht. Wenn aber der Leser bei dieser Gelegenheit bemerkt, unsre obige Sonderung des wirklichen und des scheinbaren Geschehens müsse eine ziemlich grobe Unterscheidung gewesen sein, welcher noch mehr als eine neue und feinere Theilung bevorstehe: so soll uns das willkommen sein. Allerdings wird durch die Betrachtung des Lebens die Metaphysik auf schwere Proben gestellt; doch mehr auf Proben ihrer Fähigkeit, sich zu *erweitern* bis zur Naturphilosophie, als die Elementarbegriffe der Causalität gründlich und genau zu entwickeln. Hat sie sich denn schon erweitert bis zur Erklärung des Lebens? Kann man schon von Verdiensten des Kantianismus reden, als ob in ihm die Vorbereitung solcher Erweiterung gelegen hätte? Auch über diese Frage wollen wir an diesem Orte noch schweigen. Wenn ein Verdienst solcher Art vorhanden ist, so wird es sich *Schelling* vorzugsweise zueignen.

ZWEITES CAPITEL.

Veränderungen des Kantianismus.

§. 94.

Jacobi, *Fichte* und *Schelling* gehören zwar sämmtlich dem Zeitalter an, worin man sang:

Da die Metaphysik vor Kurzem unbeerbt abging,
Werden die Dinge an sich jetzo *sub hasta* verkauft.

Allein wir kennen dies Zeitalter schon einigermaassen aus den vorigen Proben; und man kann mit gutem Grunde vermuthen, dass auch bei den genannten Schriftstellern die Metaphysik nur andere Namen angenommen hat, unter denen sie, nach wie vor, stets gegenwärtig bleibt, und fortlebt. Indessen verwickelt sich die Sache hier auf eine Anfangs vielleicht befremdende Weise. Ungeachtet der grosen Verschiedenheit jener Männer, stellen sie uns ihre Erhabenheit über die Metaphysik durch etwas Gemeinschaftliches vor Augen; nämlich durch Berufung auf eine höhere Anschauung.

Sollen wir dies als einen hyperbolischen Ausdruck verstehn, der eigentlich nur den unläugbaren Unterschied der Menschen bezeichne, in Hinsicht ihrer Aufgelegtheit zur metaphysischen Untersuchung? Denn dass die letztere nur sehr Wenigen Bedürfniss ist, dies lehrt die Beobachtung unzweideutig.

Allein eine solche Auslegung wäre zu gezwungen. Die bekanntesten, allgemein gefühlten praktischen Bedürfnisse des Menschen haben an den Aussagen jener Anschauung wenigstens eben so viel Antheil, als irgend eine theoretische Vorstellungsart.

Um über den Ursprung der erwähnten Anschauung lange zweifelhaft zu bleiben: müsste man die Kraft des ästhetischen Urtheils nicht kennen. Dieses kündigt sich an als eine unwiderstehliche Gewalt; es ergreift und erschüttert jeden theoretischen Gedankenkreis, der nicht in sich vest, und zur Verbindung mit jenem gehörig vorbereitet ist. Zu unserm Heil sorgt die Natur selbst dafür, dass beides, theoretische und ästhetische Betrachtung, sich niemals weit und lange trennen kann. Das Schöne und Zweckmässige springt in der Mitte der Erfahrungsgegenstände so stark als reichlich ins Auge. Und dadurch werden beide Betrachtungsarten rechtmässig verbunden. Nur in den Abstractionen der Wissenschaft muss man sie trennen, und einzeln ausarbeiten. Im Glauben sind sie Eins; selbst noch vor der Betrachtung des Zweckmässigen, worin die Erfahrung sie zusammenfasst, um die höhere Ahnung herbeizurufen.

Wenn nun, hiegegen streitend, dennoch Manche auf einer besondern Anschauung im eigentlichen Sinne bestehn: so müs-

sen sie nur nicht erwarten, dass man sich auf einen fortgesetzten Streit mit ihnen einlasse. Es giebt auch eine nothwendige Duldung verschiedener Meinungen; und eine aufrichtige Achtung für edle Gefühle, die viel weiter reicht, und dem Leben viel besser zusagt, als der Streit über Begriffe, welcher schwierig, und vollends über Anschauungen, welcher genau genommen unmöglich ist. Wer des Verfassers Lehre vollständig kennen will, der wird die oft genug wiederholten Hinweisungen auf praktische Philosophie und Psychologie nicht verschmähen; wer aber etwan erwartet, im gegenwärtigen Zusammenhange den bekannten Streit *über göttliche Dinge* berührt zu sehen: der täuscht sich. Es ist nicht nöthig, einer Misshelligkeit, die, wenn nicht geendigt, so doch beseitigt scheint, neuen Anlass zum Hervortreten zu geben.

Nur eine einzige, höchst einfache Erinnerung mag hier Platz finden. Der Gegenstand, worüber Menschen streiten, sei, welcher er wolle: so müssen sie jedenfalls sorgen, einander ihre menschlichen *Begriffe* klar zu machen. Hingegen der Streit über Anschauungen giebt allemal ein unerbauliches Schauspiel. Bei Unbefangenen verlieren die Anschauenden allen Glauben, sobald ihre Aussagen von dem, was sie geschauet haben, nicht zusammenstimmen. Man nimmt alsdann die natürlichste Voraussetzung an, es müsse sich eine optische Täuschung eingemischt haben, deren blosser Verdacht schon das versuchte Anschauen unnütz macht.

§. 95.

Indem wir nun, dem Vorstehenden gemäss, Alles bei Seite setzen, was auf ästhetisches Urtheil würde zurückgeführt werden müssen: bleibt uns, in Hinsicht auf *Jacobi*, nur eine einzige Bemerkung zu machen übrig, welche in diesem Zusammenhange nicht fehlen darf.

Wer *Jacobi's* Schriften aufschlägt, thut einen Blick in die Welt; in eine Bibliothek; — in das Herz eines trefflichen Mannes; aber es fehlt die Schule. Mit allen Eigenschaften ausgestattet, die einen Philosophen schmücken können, * schien der seltene Mann die nöthigste nicht zu besitzen, nämlich producti-

* Bekanntlich ist *Jacobi* oft mit *Platon* verglichen worden. Und wenn man dies auf die Kraft der Schriften, das Gemüth wohlthätig anzuregen, bezieht: so wird nicht leicht Jemand das Treffende der Vergleichung ableugnen.

ven Scharfsinn; und wenn wir dennoch zu behaupten *nicht* wagen, dass er hierin wirklich beschränkt gewesen sei, so können wir nur annehmen, es habe ihm in frühern Jahren an der nöthigen Uebnng gefehlt. Denn unläugbar ist, dass die Speculation niemals *in ihm*, stets *ausser ihm* war. Sie hatte für ihn eine historische Wirklichkeit; er sah und verstand sie in Andern; sie imponirte ihm, und er suchte sich gegen sie zu schützen.

Aus diesem Verhältniss floss das grosse Uebel, dass er, bei seiner Humanität, viel zu geneigt war, Andern einzuräumen, *sie hätten Recht in ihrer eigenthümlichen Sphäre.*

Daher zuerst seine grosse Bewunderung für *Spinoza;* als ob dieses Schriftstellers zahllose und handgreifliche Fehler, sowohl im Theoretischen als im Sittlichen, ihm unsichtbar gewesen wären. Daher späterhin, und noch ganz zuletzt, die Nachgiebigkeit gegen *Kant;* der, seiner Versicherung zufolge, *unwidersprechlich* dargethan hat, man könne, von den Erscheinungen ausgehend, durchaus nicht die Erkenntniss dessen gewinnen, was ihnen zum Grunde liege.* Daher erkannte er *Fichte* sehr bereitwillig für den „Messias der speculativen Vernunft";** und sogar in der Schrift *von den göttlichen Dingen* wird mit grösster Bestimmtheit behauptet: „der mit strenger Consequenz durchgeführte kantische Kriticismus *musste* die Wissenschaftslehre, und diese, wiederum streng durchgeführt, All-Einheits-Lehre, einen umgekehrten oder verklärten Spinozismus, Ideal-Materialismus, zur Folge haben".*** So viel aufrichtige Mühe gab sich *Jacobi*, um andern nicht Unrecht zu thun; er glaubte nicht eher seine Gegner verstanden zu haben, als bis ihm deren Arbeiten in dem Lichte eines in sich völlig zusammenhängenden Naturereignisses erschienen: worin von menschlicher Laune und Schwäche nichts mehr zu finden sei.

Die schwache Stellung seiner eignen theoretischen Ueberzeugung aber verräth er oft genug, z. B. in folgenden Worten: *„Alles kommt darauf an: was sich uns mit übertreffender Klarheit als das Erste; und was sich als das nur Folgende oder Zweite offenbart: Natur oder Intelligenz.* Entweder ist die Vernunft selbst aus dem Schoosse der Natur hervorgegangen und an sich nichts

* *Jacobi's* Werke Bd. II, S. 17.

** A. a. O. Bd. III, S. 9.

*** A. a. O. Bd. III, S. 354.

mehr als die vollendete Entwickelung der Sinnlichkeit, oder sie ist hervorgegangen unmittelbar aus Gott, und steht zwischen ihm und seinem sichtbaren Werke, der Natur, beide wahrnehmend, und mit der Gewissheit des eignen Daseins für Beide zeugend, in der Mitte." *

Kann man sich wundern, dass ein Mann, der ein so unsicheres Entweder Oder aufstellen, einem so schwankenden Kahne seine liebsten Ueberzeugungen anvertrauen, mit den gemeinsten Begriffen von der Sinnlichkeit, als einem untergeordneten Seelenvermögen sich selbst auf solche Weise schrecken konnte: dass dieser sich allenthalben an Auctoritäten anklammerte, wo es ihm nur gelang, Meinungen zu finden, die den seinigen ähnlich lauteten? Daher die unzähligen Citate, welche bekräftigen sollten, was er selbst, wenn es auf Kraft *der Worte* ankam, besser auszudrücken wusste, als vielleicht irgend Einer vor ihm oder nach ihm.

Jacobi's Lehre ist ziemlich allgemein mit dem Namen einer Philosophie des Gefühls belegt worden. Erhebt man sich nun über die Einseitigkeit des speculativen Interesse: so sieht man sogleich, dass jener Ausdruck wenigstens eben soviel Lob als Tadel anzeigt. Niemand hält es aus, immer nur zu speculiren; wir Alle sind Menschen; und von speculativer Arbeit bedarf man so sehr als von irgend einer andern, der Erholung; ja der Erhebung! Verlassen wir den speculativen Standpunct: so sehen wir sogleich, dass unser Denken nur individuell ist, und dass es mannigfaltiger Bestätigung bedarf. So lange diese fehlt, ergiebt sich jeder dem Gefühle, und nähert sich dem würdigen *Jacobi*. Kein Wunder, dass er grosse Wirksamkeit erlangte!

So wirkte aber *Jacobi* mit *Fries* zusammen, um die Metaphysik still zu stellen. Denn wenn *Spinoza, Kant, Fichte, Schelling* schon die ganze Tiefe der Speculation erschöpft hatten, was blieb dann nach ihnen noch zu thun übrig? Man wusste nun, was man durch das angestrengteste Nachdenken vermöge, — nämlich gar Nichts! Man hatte also die allerschönste Entschuldigung, um sich mit Nachdenken nicht weiter plagen zu müssen. Aber desto dreister tummelten sich untergeordnete Phantasien, für die es nun keine Disciplin mehr gab. Und dies ist die unleugbare Schattenseite in *Jacobi's* Wirksamkeit.

---

* Von den göttl. Dingen, Werke, Bd. III, S. 378.

Doch Einer hat sich, eine Reihe von Jahren hindurch, wirklich angestrengt zur wahren Untersuchung. Es war *Fichte.* Wir können hier nur wenig von ihm sagen, denn gerade das Ich, was ihn am meisten beschäftigte, gehört am wenigsten hieher.

Im Begriff, zu ihm überzugehn, müssen wir anmerken, welche Veränderung *Fichte* und *Jacobi* gemeinschaftlich im Kantianismus hervorbrachten. Man erkennt schon in der nur eben vorhin angeführten Stelle *Jacobi's*, dass jenes Gleichgewicht, jene Unpartheilichkeit, worin Reinhold fürs Erste den Streit zwischen Materialismus und Spiritualismus gehalten wissen wollte, hier verloren ging. Uebergewicht sollte eintreten, zum Vortheil der Intelligenz, zum Nachtheil der Natur. *Unterordnung* der Natur war es, worauf *Jacobi* und *Fichte* zusammen ausgingen, wiewohl auf verschiedene Weise. Warum? Weil es beiden so gefiel! Dass eine speculative Wissenschaft keine Vorliebe kennen darf; dass die Metaphysik ihr Werk nicht stückweise, sondern ganz vollbringen, ihre Aufgabe nicht zerreissen, sondern im Zusammenhange des Gegebenen durcharbeiten soll; dass es zu Nichts hilft, wenn man den Andersdenkenden versagt, was sie fordern können; dass zu den Vorübungen des Metaphysikers gerade so nothwendig Physik als Selbstbeobachtung gehört: konnten *Jacobi* und *Fichte* beide das verkennen? —

Die Inconsequenz *Kant's*, Dinge an sich als Ursachen der Empfindungen gelten zu lassen, hatte *Jacobi* zuerst bemerkt. Dies wurde für *Fichte* ein leitender Gedanke; während *Jacobi* eine Widerlegung *Kant's* beabsichtigte. Daher entfernen sie sich sogleich wieder von einander in der Art, wie sie die Natur dem Geiste unterordnen wollen. Jenem zuvor angeführten Entweder Oder, wornach die Vernunft entweder aus der Sinnlichkeit oder aus Gott hervorgehn soll, widersprach *Fichte*, ohne daran zu denken, indem er das Ich, als Charakter der Vernunft, absolut setzte.

§. 96.

Dass *Fichte's* Wissenschaftslehre ein speculatives Meisterstück sei, wird jetzt wohl Niemand mehr glauben. Wir wollen sie demnach geradezu als ein Uebungsstück betrachten. So angesehen zeigt sie uns endlich einmal eine Kraft, die sich mit speculativen Problemen messen kann. Es ist eine wilde Landschaft; aber die Landschaft ist Natur.

Ein tüchtiger Denker lässt sich aufregen von seinem Gegenstande; er geräth in Verwickelungen, die er nicht vorher sah; er versucht Formen der Betrachtung, wie sie ihm in jedem Augenblicke nöthig scheinen; frei von aller Aengstlichkeit bewegt er sich in dem Dunkel nach allen Richtungen, vertrauend, das Licht werde schon wiederkommen, wenn er nur rüstig vordringe. So macht er allerdings eine Menge von unnützen Bewegungen, wie ohne Zweifel jede Wissenschaft deren durchlief, ehe ihre wahren Principien und Methoden gefunden wurden. Seine Entdeckungen sind nicht Aufschlüsse, sondern Schwierigkeiten; er will das absolute Ich gelten machen, aber es findet sich nur ein bedingtes; er will Widersprüche vereinigen, aber sie wachsen ihm unter den Händen. Ist denn das ein Unglück? — Ein Aergerniss war es für Manche, die keinen Gewinn an speculativer Uebung zu schätzen wussten; vielmehr verlangten, jeder solle sich in den Schranken halten, welche zu übersteigen sie zu träge waren. Unter solchen Umständen wurde dem Manne die Zeit zu lang. Er übereilte sich, um fertige Arbeit zu liefern, die den Tadlern unter die Augen treten, und ihnen Schweigen gebieten könne. —

Die Metaphysik gewann durch ihn ein neues Problem; das *Ich.* Dies Problem ist *gegeben;* zwar ist es nicht die ganze Aufgabe der Wissenschaft, aber doch ein Theil derselben. Die Untersuchung besass also einen vesten Punct, und einen bestimmten Antrieb zum Fortschreiten. Es war hier nicht nöthig, mit leeren Begriffen vom Möglichen, oder von Essenz und Existenz anzufangen; es war keine Gefahr der Namenerklärungen vorhanden. Eben so wenig brauchte man Seelenvermögen zu erschleichen. Das Ich ist gegeben; folglich muss es möglich sein; es kommt darauf an, die Bedingungen dieser Möglichkeit zu finden. Dass diese Bedingungen nicht gleich auf der Oberfläche liegen könnten, sah *Fichte* sogleich daraus, dass sich das Ich durch ein von ihm selbst gesetztes Nicht-Ich beengt und verkleinert, während es doch *vor weiterer Untersuchung* ganz grundlos sein würde, dieses, ganz und gar *in der Vorstellung des Ich enthaltene* Nicht-Ich, für eine wirklich ausser ihm liegende Kraft anzuerkennen. Denn der gemeine Verstand, der es dafür hält, kann jeden Augenblick aufgefordert werden zu der Besinnung, dass er dieses Nicht-Ich, von dem die Rede ist, gar nicht würde in Rede bringen können, in wiefern es

wirklich ausser ihm läge. Gerade zu dieser Besinnung hatte *Kant* geholfen; aber offenbar hatte er sie nicht vestgehalten; was war natürlicher als die Erwartung, dass bei strengerer Consequenz sich *Kant's* Lehre zu ganz neuen Resultaten erweitern werde?

Ohne Zweifel war es eine Uebereilung anzunehmen, der anfänglich vollkommene Idealismus, von dem man ausgehn musste, werde sich auch im Verfolg der Untersuchung erhalten. Aber *Fichte* musste sein Problem zuerst nehmen wie es sich findet. Und wirklich findet sich das Ich als vorstellend *Sich und die Welt*, so dass *von dem Vorstellenden* jene beiden umspannt scheinen. Sollte der Idealismus, der sich in diesem Finden unmittelbar aufdringt, jemals einem wahren Realismus Platz machen; so konnte doch dies nicht bittweise, nicht aus Nachgiebigkeit gegen irgend welche Rücksichten, sondern es musste durch den unwillkürlichen Lauf der Untersuchung selbst geschehen.

Niemals war eine metaphysische Entdeckungsreise mit so gesundem Sinne *angetreten* worden, als diesmal. Hier ist kein unbestimmtes Umherschweben unter allerlei Begriffen, deren Abstammung *aus dem Gegebenen* zweifelhaft sein könnte; dem Denker ist auf dem Standpuncte, auf welchem er beim Anfange der Untersuchnng steht, das Ich unter allem Gegebenen das Unstreitigste. Die nothwendige Zustimmung aller Menschen ist gesichert. Die Möglichkeit, von hieraus gemeinschaftlich weiter zu gehn, liegt vor Augen. Dass man aber fortschreiten müsse, dass man auf dem Anfangspuncte nicht stehen bleiben könne, ist daraus klar, weil der nur eben zuvor berührte Idealismus sich entweder durch alles Nicht-Ich durcharbeiten, oder irgendwo sich selbst zerstören muss. Demnach können nur die Faulen sich weigern, mit fortzuschreiten; wodurch sie denn bekennen, dass sie weder Lust haben, Sich Selbst zum Gegenstande einer Untersuchung zu machen, noch viel darum kümmern, ob die Welt, von der sie sich eingeschlossen und abhängig finden, sie mit leeren Trug- und Schreckbildern ängstige oder nicht.

Von dieser Faulheit aber kann man kein früheres System ganz freisprechen. Ueberall hatte man sich am meisten mit logischen Analysen, und mit einigen Trennungen oder Combinationen beschäftigt; waren irgend welche Knoten fühlbar

geworden, so hatte man dieselben zur Seite geschoben, unbekümmert wo sie blieben und was weiter daraus würde. So schiebt der gemeine Verstand den Widerspruch in der Veränderung zur Seite, indem er sagt: nicht das veränderte Ding ist an und für sich das Gegentheil dessen, was es war, sondern etwas Fremdes hat ihm die Veränderung angethan. Nun aber kümmert er sich nicht weiter, ob denn das auch möglich sei, dass ein Fremdes einen Theil seines Daseins ausser sich habe oder von sich absondere? Und selbst *Leibnitz*, der die Ungereimtheit hievon einsah, begnügte sich, seine prästabilirte Harmonie an die Stelle der *causa transiens* zu setzen. Ob nun die Sache im Reinen sei, ob der beständige Fluss der innern Veränderungen in den Monaden sich denken lasse? Darüber war er wenig besorgt. Und so findet man durchgehends, dass, wo Einer endlich einmal seiner Trägheit Gewalt anthat, um einen Schritt von der Stelle zu gehn, es doch mit der stillschweigenden Bedingung geschah, sich alsdann sogleich wieder in Ruhe niederlassen zu dürfen. — So waren die Lehrer; und so gewöhnten sich die Lernenden. Was war die Folge? Jedermann rühmte sich, Licht zu suchen, aber drei Schritte im Dunkeln zu gehn, um es zu erreichen, dazu war Niemand zu bewegen.

Schwerlich findet sich in der ganzen Geschichte der Philosophie ein Mann, der beim Beginn seiner Laufbahn so muthig auf eine unermessliche Länge derselben, auf neue und immer neue Schwierigkeiten gefasst gewesen wäre, als eben *Fichte*. Aber das begriffen die Zeitgenossen nicht. Und freilich konnten sie es leicht dahin bringen, dass der Eifer des Mannes sich in Bitterkeit verwandelte. Das geschah nm desto leichter, weil *Fichte* von Fehlern des Zeitalters in Ansehung politischer und religiöser Meinungen nicht frei war; allein dieser Umstand gehört nicht hieher. Eines andern Umstandes aber müssen wir gedenken.

Dem speculativen Geiste *Fichte's* lag die Hülfe der Mathematik, und der Vorrath der Physik, nicht nahe genug. Dagegen lagen ihm die kantischen Postulate der praktischen Vernunft im Sinne; und hielten ihm ein Ziel vor, was er erreichen müsse. Hiedurch wurde seine Speculation in ihrer Unbefangenheit gestört; und die ganz irrige Meinung *Reinhold's* begünstigt, als ob aus theoretischen Lehren über geistiges Leben

jemals praktische Vorschriften folgen, und Ethik die Ergänzung der Metaphysik werden könne. Dieser grosse, mit Nichts wieder gut zu machende Fehler durchdringt *Fichte's* ganze Lehre; hat sein Naturrecht und seine Moral verdorben; und ihm fortwährend den Plan einer *Wissenschaftslehre* vorgespiegelt, die gerade darum, *weil nie ein Sein aus dem Sollen, und nie ein Sollen aus dem Sein folgt*, ein unmögliches Ding ist. Jede Sittenlehre nach *Fichte's* oder *Spinoza's* Weise wird eine Art von Naturgeschichte des menschlichen Geistes; sie erzählt, dass derselbe auf gewissen Stufen seiner Ausbildung gewisse Forderungen des Thuns und des Glaubens an sich mache; und immer machen werde. Die Erzählung aber lautet wie eine Darstellung von Thatsachen; indem nun das Sollen als ein Geschehen betrachtet wird, fühlt man den Antrieb desselben nicht; und man könnte in Versuchung gerathen zu fragen, *wozu das Sollen diene*, und ob es nicht eine schlechte Einrichtung der menschlichen Seele sei, dass man Pflichten habe? Ob nicht eine höhere Weisheit, welche das Sollen als ihren Gegenstand ausser sich sieht, und hiemit ausser dessen Bezirke steht, davon dispensire? — Dergleichen Fragen sind baarer Unsinn; aber nur ästhetische, nicht theoretische Urtheile können zernichten.

Diesen Grundfehler des fichteschen Planes sah nun aber das Zeitalter eben so wenig, als es die Vorzüge des Mannes erkannte. Niemand half ihm; jeder verwirrte ihn. Das Gute in seiner Lehre wurde verkannt; der Irrthum fand bald stolzere Formen; in denen er Alles, was Kunst und Wissenschaft heisst, zu verschlingen drohte.

Erste Anmerkung.

Von *Fichte's* Idealismus, als einer neuen Form, welche die gesammte Metaphysik annehmen sollte, wird nöthig sein im zweiten Theile dieses Werkes ausführlicher zu sprechen. *Hier* muss der Vollständigkeit wegen zum mindesten die Verlegenheit bemerkt werden, worein das Eigenthümliche der fichteschen Lehre uns dadurch setzt, dass sich darin die praktische Philosophie (welche wir soviel möglich entfernt halten) fast ganz an die Stelle der Metaphysik drängt.

Gleich der zweite Paragraph in der Einleitung des Systems der Sittenlehre, (welche *Fichte's* reifstes und eigenstes Werk ist,

denn die späteren verrathen mancherlei Einflüsse und Rücksichten,) beginnt mit folgender Eintheilung: „Das Subjective und Objective im Ich wird vereinigt, oder als harmonirend angesehen, zuvörderst so, dass das Subjective aus dem Objectiven erfolgen, und sich darnach richten soll: *ich erkenne.* Wie wir zur Behauptung einer solchen Harmonie kommen, untersucht die theoretische Philosophie. Ferner: beides wird als harmonirend angesehen so, dass das Objective aus dem Subjectiven, ein Sein aus meinem Begriffe (dem Zweckbegriffe) folgen soll: *ich wirke.* Woher die Annahme einer solchen Harmonie entspringe, hat die *praktische* Philosophie zu untersuchen."

Nicht die praktische Philosophie, sondern die Psychologie! Denn die Frage ist rein theoretisch. Aber auf diese lediglich theoretische Grundlage wollte das Zeitalter in seiner allgemeinen Verblendung, nach welcher die gesammte Philosophie nur *Ein* Princip haben sollte, — auch die Sittenlehre bauen; so klar es auch ist, dass sich der Unsittliche eben so wohl wie der Sittliche *als wirkend* betrachtet in der Welt, und dass hierin gar kein Unterschied des Guten und Bösen kann gesucht werden.

Nun scheint es zwar nach der obigen Erklärung, dass die theoretische und praktische Philosophie sich wenigstens gleichmässig in die gesammte Ichlehre theilen würden. Allein auch diese Aussicht verschwindet; und während, der Wahrheit nach, der Umfang der gesammten Metaphysik (Psychologie und Naturphilosophie mit eingerechnet) eine weit grössere Ausdehnung hat als die enge Sphäre des menschlichen Handelns, sehen wir *Fichte* vielmehr beschäftigt, das von *Kant* behauptete *Primat* der praktischen vor der theoretischen Vernunft geltend zu machen, woran *Kant* nie gedacht hatte.

„Das einzige Absolute, (so endigt die Einleitung,) worauf „alles Bewusstsein, und alles Sein sich gründet, ist reine Thä„tigkeit. Diese erscheint, zufolge der Gesetze des Bewusstseins, „und insbesondere zufolge seines Grundgesetzes, dass das Thä„tige nur als vereinigtes Subject und Object (als Ich) erblickt „werden kann, als *Wirksamkeit auf etwas ausser mir.* Alles, „was in dieser Erscheinung enthalten ist, von dem mir absolut „durch mich selbst gesetzten Zwecke an, am einen Ende, bis „zum rohen Stoffe der Welt, an dem andern, sind vermittelnde „Glieder der Erscheinung, sonach selbst auch nur Erscheinun„gen. *Das einzige rein Wahre ist meine Selbstständigkeit.*" — Und

mitten im Buche lieset man noch stärkere Erklärungen; z. B. S. 224.[1] „Das Vernunftwesen ist auch in Absicht der Materie „und Form seiner ganzen möglichen Erkenntniss absolut durch „sich selbst, und schlechthin durch nichts ausser ihm bestimmt „Dasjenige aber im Ich, wodurch seine ganze Erkenntniss be„stimmt wird, ist sein praktisches Wesen; wie es ja sein musste, „da dies das Höchste in ihm ist. Die einzige veste und letzte „Grundlage aller meiner Erkenntniss ist meine Pflicht. Diese „ist das intelligible *An-Sich*, welches durch die Gesetze der „sinnlichen Vorstellung sich in eine Sinnenwelt verwandelt." Zur nähern Bestimmung kann folgende Stelle dienen (S. 215)[2]: „Die theoretischen Vermögen (Seelenvermögen!) gehen ihren „Gang fort, bis sie auf dasjenige stossen, was gebilligt werden „kann; nur enthalten sie nicht in sich selbst das Kriterium sei„ner Richtigkeit, sondern dieses liegt im Praktischen, welches „das Erste und Höchste im Menschen, und sein wahres Wesen „ist. Das Sittengesetz, auf den empirischen Menschen bezo„gen, hat einen bestimmten *Anfangspunct* seines Gebiets: die „bestimmte Beschränkung, in welcher das Individuum sich findet, „indem es zuerst sich selbst findet; es hat ferner ein bestimmtes, „wiewohl nie zu erreichendes *Ziel*, absolute Befreiung von aller „Beschränkung; und einen völlig bestimmten *Weg*, durch den „es uns führt, die Ordnung der Natur."

Sollten wir nun eine solche Lehre kritisch beleuchten, wo müssten wir anfangen? Offenbar bei der Betrachtung jenes einzigen Sittengesetzes, welches noch nicht in fünf praktische Ideen aufgelöset worden war, sondern in der Befangenheit blieb, worin *Kant's* kategorischer Imperativ die Sittenlehre damals hielt. Doch ein kleiner Fortschritt war geschehen. Die leere Formel, *handle nach allgemeinen Maximen*, hatte wenigstens einen Inhalt bekommen: reine Selbstständigkeit; nichts Anderes! „Mein ganzer Trieb geht auf absolute Unabhängig„keit und Selbstständigkeit; ehe ich ihn nicht als solchen aufge„fasst habe, *habe ich mich selbst nicht, und im Gegensatze mit mir „selbst das Ding nicht vollkommen bestimmt;* weder seinen Be„schaffenheiten, noch seinem Zwecke nach. Ist das letztere „(das Ding) vollkommen bestimmt auf die angezeigte Weise. „so habe ich den Umfang aller seiner Zwecke, oder seinen End-

[1] Werke, Bd. IV, S. 172.
[2] Ebendas. S. 165. 166.

„zweck. Sonach sind alle vollständige Erkenntnisse nothwen-„dig Erkenntnisse des Endzwecks der Objecte; und das Sitten-„gesetz geht darauf, jedes Ding nach seinem Endzwecke zu „behandeln." * — Lediglich zufolge einer bestimmten Beschränkung des Triebes, *und um diese Beschränktheit zu erklären*, wird überhaupt ein bestimmtes Object gesetzt. Dieser Trieb, bezogen auf das Object, giebt das, was das Ich im Objecte hervorbringen, wozu es dasselbe brauchen möchte; den ursprünglichen Zweck des Dinges. ** Ich soll ein selbstständiges Ich sein; dies ist *mein* Endzweck; und alles das, wodurch die Dinge diese Selbstständigkeit befördern, dazu soll ich sie benutzen, das ist *ihr* Endzweck.***

Eine von den fünf praktischen Ideen, nämlich die der Vollkommenheit, ist in dem Angeführten leicht zu erkennen, so wenig auch ihre Aussage rein und vollständig lautet. Die Einseitigkeit einer Sittenlehre von solchem Inhalte werden wir tiefer unten wiederfinden, nur nach *Schelling's* Weise umgeformt. † Fragt man aber nach dem historischen Ursprunge dieses einseitig aufgefassten Inhalts: so findet sich derselbe in jener Freiheitslehre, welche *Kant* so sorgfältig, ja fast ängstlich (im Gefühle des Misslingens) neben die Causalität stellte, indem er das Causalverhältniss lediglich als zeitlich, die Freiheit hingegen als unzeitlich betrachtete. Das *Fichte* hierin nachlässiger zu Werke ging, mag wunderbar sein, aber es ist unläugbar. Bei ihm werden die Acte der freien Reflexion bald abgebrochen, bald fortgesetzt, †† wodurch sie geradezu in die Zeit fallen. Zur Strafe für diese Verunstaltung der mühsam geordneten kantischen Sätze wurden späterhin *Fichte's* eigene Lehren noch weit willkürlicher hin und her gewälzt, und beliebig benutzt. Die Gewissenhaftigkeit, womit jedem Systeme seine Eigenthümlichkeit gelassen werden muss, wird selten richtig erkannt. Noch heutiges Tages finden sich Individuen, welche zu glauben scheinen, philosophische Systeme seien Mythenkreise, aus denen jeder nach Belieben den Stoff seines Gedichts nehmen und formen könne!

* A. a. O. S. 223. [Bd. IV, S. 171.]

** A. a. O. S. 278. [Bd. IV, S. 211.]

*** A. a. O. S. 280. [Bd. IV, S. 212.]

† Man sehe unten §. 123, und den dortigen Zusatz.

†† *Fichte's* System der Sittenlehre S. 252. [Werke, Bd. IV, S. 192.]

Bei der kantischen Freiheitslehre können wir uns nicht aufhalten.* Wenn *Fichte* hieraus auf der einen Seite einen Trieb nach *gänzlicher Unabhängigkeit*, auf der andern die mystische Idee einer „*gänzlichen Vernichtung des Individuums und Verschmelzung desselben in die absolut reine Vernunftform oder in Gott*"** gemacht hat: so giebt dies zwar reichen Stoff zu Betrachtungen der praktischen Philosophie; allein unserm jetzigen Zwecke dient nur die Erinnerung an das zur vorausgesetzten *Möglichkeit* und der nachkommenden Ergänzung aus einander gezogene Sein (§. 71); welchen alten Grundirrthum man sehr leicht in dem reinen Triebe wieder erkennt, der *ausser allem Bewusstsein* liegen soll; „*ein blosser transscendentaler Erklä- klärungsgrund von Etwas im Bewusssein.*"*** Dieser Grund ist dem wirklichen Ich vorgeschoben, wie bei *Spinoza* die Substanz den endlichen Dingen.

Zweite Anmerkung.

Das Vorgeschobene tritt deutlicher hervor in der spätern Form, welche *Fichte* seiner Lehre gegeben hat, um sie von den ihr gemachten Vorwürfen zu befreien.

Nämlich in der frühern Zeit, da *Fichte* noch bemüht war, das Werk *Kant's* und *Reinhold's* zu fördern, hatte man sich gewöhnt, vorzugsweise auf die Sicherheit des Anfangspunctes der Untersuchung, auf das Fundament der Philosophie zu sehen. Allein späterhin, unter *Schelling's* Einfluss, fragte man nach der Weite des Gesichtskreises, nach dem Reichthum des Wissens; man wollte eine Naturphilosophie. Ueberdies war *Fichte* mit den Theologen zerfallen. Nicht mehr die *Gründe*, sondern die *Resultate* kamen jetzt in Betracht; diese sollten gegen den doppelten Vorwurf geschützt werden, einseitig und anstössig zu sein.

---

* Der Verfasser verweiset darüber ein für allemal auf seine, den nachgelassenen philosphischen Schriften von *Christian Jakob Kraus* (Königsberg 1811) beigefügte Abhandlung. [*Ueber die Ursachen, welche das Einverständniss über die ersten Gründe der praktischen Philosophie erschweren.* Bd. IX, No. I.]

** *Fichte's* Sittenl. S. 194. [Bd. IV, S. 151.]

*** A. a. O. S. 196. [Ebendas. S. 152.]

Früherhin war es das Selbstbewusstsein, das Ich, welches als das ursprünglich Gewisse, unmittelbar Erkannte, mithin als Erkenntnissgrund an die Spitze gestellt werden musste. Denn dieses ist gegeben; Jedermann *räumt ein*, von Sich zu reden, und Seiner Selbst sich bewusst zu sein. Späterhin *forderte* man von jedem die intellectuale Anschauung des ursprünglich Realen; wer diese nicht besass, der wurde von der Philosophie als unfähig zurückgewiesen. So sehr nun auch hiemit die ganze Lehre schien verändert zu sein, (denn das ursprünglich Reale nannte man geradezu *Gott*,) so blieb dennoch der eigentliche Sinn und Gehalt der nämliche. Gänzliche Unabhängigkeit, und Selbstständigkeit, wurde als der Charakter des Seienden aufgestellt; aber gleichwohl sollte in demselben vorgeblich ein Grundgesetz liegen, welches dem Sein geradehin zuwider *ist:* das Gesetz *zu erscheinen;* unbekümmert um den inneren Widerspruch zwischen Schein und Sein, welcher dadurch dem Realen aufgebürdet wurde. Nimmermehr wäre *Fichte* auf diesen Widerspruch gekommen, hätte ihn nicht die Ichheit, als Einheit dessen, was sich selbst erscheint, daran gewöhnt. Ferner: das Seiende war für unendlich erklärt; jedes Bild aber als solches ist endlich, es hat bestimmte Umrisse. Wie konnte denn das Unendliche erscheinen? Antwort: in einer unendlichen Reihe von Bildern. Weiter: *Wem* denn, oder welchem Subjecte, erschienen die Bilder? Etwa dem Realen als solchem? Nein! denn dieses ist nur das ungetheilte Eine. Folglich bleibt nichts übrig als der ungereimte Satz: *die Erscheinung müsse sich selber erscheinen;* und dieses wurde im Ernste behauptet; ja es wurde sogar dem *Sich-Erscheinenden* (den Individuen) ein *Trieb* beigelegt, sich in ihrer Losgerissenheit zu behaupten; wodurch sie in offene Fehde mit ihrem Urwesen geriethen. Endlich: die Erscheinung musste sich selbst erscheinen *als sich selbst erscheinend;* gemäss dem alten Satze der frühern Ichlehre: *Alles, was das Ich ist, das setzt es in sich.* Und nun war man angelangt bei — der Freiheit und beim Sittengesetze. Denn die *Bestimmung* zum Sich-Selbst-Erscheinen, was war sie anders, als Selbstbestimmung? Und vom empirischen Standpuncte, wie konnte sie anders bezeichnet und benannt werden, als durch das Wort: *Willenskraft?*

Wir wollen über die fast unbegreifliche Dreistigkeit alle dieser Sprünge keine Worte verlieren. Der Unbefangene wird

darin niemals etwas Anderes erkennen als die Gewalt, welche ein falsches System selbst über den besten Kopf dann ausüben kann, wann er *die Analyse des Gegebenen* vernachlässigt, welches erklärt werden soll. Hier war es uns darum zu thun, zu zeigen, wie der Wille, mit seinem Gesetze der Selbstständigkeit, noch immer auch in der neuern Form dieser Lehre, als integrirender Theil des Systems auftrat; daher eine vollständige kritische Beleuchtung desselben auch hier noch grossentheils von der praktischen Philosophie würde ausgehn müssen. In metaphysischer Hinsicht kehrt immer nur der alte Irrthum wieder (§. 71; man vergleiche auch die Anmerkung des §. 81). Das Reale soll sich entwickeln; es wird den Erscheinungen vorgeschoben; und es ist nur real mit der Bedingung, dass es erscheine, zerfliesse, dass Individuen sich sogar von ihm losreissen! Es realisirt sich, indem es sich in Schein auflöset. Aber es löset sich nicht auf, denn es bleibt und besteht! So wird das Abentenerliche des alten Missgriffs noch gesteigert, indem blosses *Scheinen* an die Stelle jener werdenden, endlichen Dinge tritt, für welche die unendliche Substanz den Schooss der Möglichkeit ausmachen soll (§. 55, Anmerknng); daher das Sein im Scheinen besteht, und die Lüge in der Wahrheit liegt. — Natürlich wird jedes System, dessen Princip nicht frei von Irrthum war, nnr immer schlechter und falscher, je weiter es sich ausbildet. *Fichte's erste* Untersuchnngen über das Ich waren belehrend; von seinen spätern Behauptungen lässt sich das kaum noch sagen; wir versetzen uns daher wieder in die frühere, bessere Periode der Lehre vom Ich.

§. 97.

Was hatte der Nächste nach *Fichte* zu thun?

Erstlich: die Auffassung des Princips, als eines Gegebenen, musste gesichert werden. Dazu war nöthig, dass die ganz falsche Form der Grund-*Sätze*, welche *Fichte* von *Reinholden* angenommen hatte, fortgeschafft würde. Gegeben war das Ich, als dasjenige, welches sich nnd das Nicht-Ich setzte. Dieses *Gegebene* dachte *Fichte* sehr richtig als ein *Thun*; denn es war nicht *erst* ein Thätiges gegeben, von welchem man *hintennach* irgend welche Prädicate hätte aussagen können; wenn aber ein Thätiges *hinzugedacht* werden sollte, so lag dies nicht mehr im Princip, sondern war schon gefolgert. Die Folgerung, oder weitere Verarbeitung, mochte alsdann, wenn sie richtig war

(was uns hier nichts angeht), in der Form eines Urtheils erscheinen; aber das Princip selbst durfte so nicht ausgedrückt werden. Gegebenes wird wahrgenommen; die unmittelbare Wahrnehmung aber besteht nicht aus Subject und Prädicat. Hingegen wird aus ihr sogleich ein *Begriff*, sobald man fragt: *was* ist wahrgenommen? und dieses Was allein vesthält, den Act des *Wahrnehmens* aber bei Seite setzt. Nun wird der Begriff ein Princip für die Speculation; sie vergleicht ihn mit andern Begriffen, analysirt ihn, untersucht seine Denkbarkeit; — und macht ihn während dieser Arbeit allerdings zum Subject von Urtheilen. Aber diese Urtheile sind Ausdrücke desjenigen, was die Speculation thut, nicht des Gegebenen.

Der Deutlichkeit wegen wollen wir uns hier einen Einwurf machen, und ihn beantworten. Ist denn nicht der Satz: *das Ich setzt sich entgegen ein Nicht-Ich*, ein richtiger Ausdruck des Gegebenen? Antwort: wenn er das sein soll, so muss man annehmen, das Ich sei schon gegeben *gewesen*; und hintennach sei durch fernere Wahrnehmung der Zusatz gemacht worden, dass jenes schon bekannte Ich noch etwas mehr thue als sich setzen, dass es nämlich auch ein Gegensetzen hinzufüge. Nicht das Subject des Satzes ist alsdann dasjenige, was er *als* gegeben *verkündigt*, sondern seine Aussage trifft das Hinzukommen des Prädicats; und *der Begriff dieses Hinzukommens* ist nun das, in dem Satze liegende, Princip der Speculation. Als *Fichte* den Satz gebrauchte, hatte er diesem, als dem zweiten, schon den frühern vorausgeschickt, *Ich bin*, oder *Ich bin Ich;* welche Formeln beide unpassend sind; denn nicht von dem Ich sollte das Sein, oder die blosse Gleichheit mit sich selbst ausgesagt werden: sondern die Ichheit, die Identität *des Objects und Subjects*, war der *Begriff*, von welchem, als einem Gegebenen, die Rede sein sollte. — Die Wichtigkeit dieser Bemerkung kann hier nur in so fern einleuchten, als es im allgemeinen klar ist, dass ein Princip sehr sorgfältig vor Verwechselungen und Verfälschungen muss gehütet werden.

Zweitens: *Fichte* war im Nachdenken über das Ich auf Widersprüche gestossen, die sich ihm stets erneuerten, und nie verschwanden, sondern endlich durch Machtsprüche zu Boden geschlagen wurden. Man sah hier eine bis dahin unbekannte Gewalt, die einen trefflichen Denker hin und her trieb, und im Grunde mächtiger war als er. Nun musste untersucht werden,

worin diese Gewalt bestehe, was sie fordere; welche Form der Speculation sie bei freier Entwickelung erzeuge? — Sichtbar genug lag das *setzende Ich*, welches über dem Ich und Nicht-Ich schwebt, und doch dem *gesetzten*, *beschränkten Ich* gleich sein muss, mit sich selbst im Streite; ungefähr so, wie der sich selbst moralisch beherrschende Mensch, von dem schon die Alten als wunderbar bemerkten: er sei zugleich grösser und kleiner als er selbst. Sichtbar genug lag die Schuld am Idealismus, den man sogleich vollständig hätte aufgeben, aber nicht wegwerfen, sondern überlegen sollen, wie man auf dem Wege eines regelmässigen Denkens von ihm loskommen könne? So würde man neue Formen der Gründe und Folgen, der Schlüsse und Beweise gefunden haben; man würde im methodischen Denken weiter gekommen sein, worin gerade das höchste Bedürfniss der Metaphysik bestand, die nicht von der Stelle kam, weil man die *Kunst*, sie zu fördern, nicht besessen hatte.

Drittens: wer die Alten kannte, der musste wissen, dass sie sich gerade so an der *Veränderung* gestossen hatten, wie *Fichte* am *Ich;* und dass sie hiedurch, wie er, zu höchst seltsamen Lehrmeinungen, weit ausser dem Vorstellungskreise des gemeinen Verstandes, waren getrieben worden. Und wer auch nur die Metaphysik der ältern Schule kannte, der wusste, wie wenig sie mit ihrer *causa efficiens* zur Erklärung der Veränderung erreicht, wie nothwendig *Leibnitzen* die *harmonia praestabilita* geschienen, wie ungenügend gleichwohl seine Schule den *influxus idealis* (§. 13, 24,) entwickelt hatte. Das Mindeste nun, was man hätte thun können, wäre gewesen, die ältern Probleme und Versuche mit dem neuen zu vergleichen; denn dass *Fichte* nur vom Ich redete, *als ob ausser diesem gar kein Problem gegeben wäre*, hierin zeigte sich die offenbarste Befangenheit in dem Gedankenkreise *Kant's* und *Reinhold's;* und wer ihn in diesem Puncte das Uebergewicht einer ausgebreiteten Gelehrsamkeit hätte fühlen lassen, der würde ihm den grössten Dienst erwiesen haben. Es war die höchste Zeit, dass man aus dem engen psychologischen Kreise heranskam; die höchste Zeit, dass die Aufmerksamkeit wieder auf das Ganze der Natur gelenkt wurde; wenn man aber die Eigenheit beibehielt, immer nur von Einem Princip reden zu wollen, — wenn man sogar diese Thorheit für wahre speculative Begeisterung hielt

dann konnte freilich nichts anderes erfolgen, als dass die gesammte Naturlehre von solchen Irrthümern angesteckt wurde, die für sie eine fremde Krankheit sind.

§. 98.

In *Fichte's* Lehre lag eine starke Hinneigung zum Spinozismus. Nicht nur theilte er das allgemeine Vorurtheil der Zeit, *Spinoza* sei ein besonders gründlicher Denker gewesen; — wovon ihn etwas fleissigeres Lesen des *Spinoza* bald geheilt haben würde; — sondern jene prästabilirte Harmonie der Entwickelungen in Ausdehnung und Denken (§. 53), welche bei *Spinoza* selbst, nach der Seite der Körperwelt hin, das Gleichgewicht verliert, braucht nur einen Ruck nach der entgegengesetzten Seite zu bekommen, so ist sie Idealismus. Und dann fällt sie mit *Fichte's* Lehre, ja noch bestimmter mit *Fichte's* Sittenlehre zusammen. Dies lässt sich theils *a priori*, theils historisch leicht nachweisen.

Erstlich ist schon die Einheit des Princips darum eine unläugbare Aehnlichkeit, weil *Fichte* den Fehler begangen hatte, das Ich, welches er mit Fug und Recht nur als *Erkenntnissprincip* gebrauchen konnte, in ein Realprincip zu verwandeln. Dies war der Grund, dass ihm der Idealismus zur definitiven Ueberzeugung wurde, statt dass derselbe nur eine problematische Ansicht sein konnte, die sogleich verschwinden musste, als das Princip anfing unter seinen Händen allerlei Verwandlungen zu durchlaufen. Nun gab es eine Existenz der Dinge für das Ich, deren Realität freilich nur im *Setzen* des Ich bestand; aber gerade so haben auch die endlichen Dinge bei *Spinoza* nur eine geliehene Existenz; und wenn man bei ihm *von den Seelen der Dinge auf die Dinge selbst* schlösse, statt dass er gewohnt ist, umgekehrt von diesen auf jene zu schliessen, (wovon das eine wenigstens eben so gut als das andere sich mit der Grundlehre des Systems verträgt,) so würden die endlichen Dinge darum und in so fern *sein, wiefern sie gesetzt wären*; welches unmittelbar *Fichte's* Behauptung ist.

Zweitens verliert bei *Fichte* das ursprünglich zum Grunde gelegte Princip seinen Sinn noch weit auffallender als bei *Reinhold* (§. 86); wiewohl auf ganz andre Weise. *Reinhold* verwechselte das, was im Bewusstsein gefunden wird, mit dem verborgenen Mechanismus desselben; bei *Fichte* konnte der Streit zwischen dem setzenden und gesetzten Ich nicht anders

endigen als mit der Apotheose dessen, was dem Setzen zum Grunde liegt, — des reinen Ich. Beide vergessen, was man ihnen eingeräumt habe; sie verdrehen den Vertrag, den der Zuhörer mit ihnen einging, da er zugab, die Vorstellung und das Ich in sich zu finden und als ein Gegebenes zu kennen. Man gab *Reinholden nicht* zu, dass *jede* Vorstellung, auch auf niedern Culturstufen, und sogar ohne unser Wissen, auf Object und Subject bezogen und von beiden unterschieden werde; man gab *Fichten nicht* zu, dass das Ich definitiv als Realprincip angesehen werden dürfe. Wer aber den letztern Punct einmal einräumt, der wird das Uebrige verzeihlich finden müssen. Denn was anderes ist nun das reine Ich, welches im Begriff steht zu setzen, und zwar alle Dinge, *so fern* sie sind, zu setzen, — was anderes, als das Urwesen für alle diese Dinge?

Drittens: nun aber muss man nicht meinen, dass noch die alte Identität zwischen dem setzenden und gesetzten, beschränkten Ich fortdauern könne. Sondern der Abstand zwischen beiden ist unendlich geworden; und das anfängliche Selbstbewusstsein wird jetzt vollkommen gleichbedeutend einer mystischen Anschauung Gottes.

Es wäre *Fichten* sehr leicht gewesen, sich gegen den Vorwurf des Atheismus zu vertheidigen, wenn er sich nur wirklich hätte *vertheidigen* wollen. Er konnte leicht zeigen, *dass alle Mystiker mit ihm in dieselbe Verdammniss gehen mussten*, sobald man sich nur nicht an Worte stossen, und ihm einige Uebereilungen hingehn lassen wollte. Die Mystiker sehen Gott *in sich; sie verwechseln aber gleichwohl nicht ihre eigne Person mit Gott!* Und wenn man nun *Fichte* gerade dieser Verwechselung anklagte, so brauchte er nur seine im Jahre 1798 erschienene, vor aller Anklage geschriebene Sittenlehre vorzulegen.

Darin steht (im §. 19) deutlich Folgendes: „Die Vernunft ist, durch mich als Intelligenz, *ausser mich* gesetzt; die gesammte Gemeine vernünftiger Wesen ausser mir ist ihre Darstellung. Ich habe sonach die Vernunft überhaupt *ausser mich* gesetzt, zufolge des Sittengesetzes als Princips. Nachdem diese Entäusserung des Reinen in mir geschehen, soll mir von nun an, — und so muss es in der Sittenlehre gehalten werden, — *das empirische oder individuelle Ich allein Ich heissen.* Wenn ich von nun an dieses Wort gebrauche, bedeutet es immer die *Person.* Unsere Sittenlehre ist sonach für unser ganzes System

höchst wichtig, indem in ihr die Entstehung des empirischen Ich aus dem reinen genetisch gezeigt, und zuletzt *das reine Ich aus der Person gänzlich herausgesetzt wird.* Auf dem gegenwärtigen Gesichtspuncte ist die Darstellung des reinen Ich *das Ganze der vernünftigen Wesen, die Gemeine der Heiligen.*"

Diese Erklärung ist keineswegs erzwungen; sie ist vielmehr nothwendige Entwickelung der fichteschen Lehre, und jeder kann sie finden, der sich einigermaassen geübt hat in *Fichte's* Geiste zu denken.

Aber Mysticismus und Spinozismus hängen so nahe zusammen, dass indem man *Fichte* durch seine Verwandtschaft mit jenem entschuldigt, hiemit keinesweges die Lossprechung vom andern verbunden ist. Wer erst Gott in sich unmittelbar erblickt, wer auf Wiedervereinigung mit ihm hofft, der muss ohne Zweifel etwas von der göttlichen Realität in sich haben, ja sogar etwas vom göttlichen Denken! Er mag also nur auch den andern Menschen erlauben, sich in eben dem Grade mit Gott verwandt zu glauben; und dann wird nichts anderes herauskommen, als eine Darstellung Gottes in der Gesammtheit der endlichen Vernunftwesen. Ist es nun ein Unglück, dass diese letztern auch *Personen* heissen, und jedes von ihnen *ein empirisches Ich* genannt wird, diesem empirischen Ich aber ein reines Ich gegenüber, und aus der Person herausversetzt wird: so liegt das Unglück an dem gewohnten Klange der Worte.

Hiemit soll keinesweges das unvorsichtige Benehmen *Fichte's* entschuldigt werden, wenn er wirklich seine Philosophie den Theologen aufdringen wollte, was niemals erlaubt sein kann. Nicht einmal die Lehre können wir entschuldigen; denn ganz abgesehen von Religion, ist sie falsch; gerade so falsch wie der Spinozismus, in den sie, von richtigen Anfängen ausgehend, durch den Zeitgeist sogleich verlockt wurde.

Oder ist es etwa nicht Spinozismus, wenn *Fichte*, wenige Zeilen vor der angeführten Stelle, also redet: „Das Vereinigungsglied des reinen und des empirischen liegt darin, dass ein Vernunftwesen schlechthin *ein Individuum* sein muss; aber nicht eben dieses oder jenes bestimmte; dass Einer dieses oder jenes bestimmte Individuum ist, dies ist zufällig, sonach empirischen Ursprungs" —? Was heisst denn dies anders als: das reine Ich *muss sich entfalten* in der Form vieler Individualitäten —?

Mit *Spinoza's* Worten würde man sagen: *Deus ex sola suae naturae necessitate agit.* *

§. 99.

Von der Geschichte der Philosophie darf man noch weit weniger, als von jeder andern Geschichte, behaupten, dass diejenigen Begebenheiten, welche ihr angehören, unter sich mit völliger Nothwendigkeit zusammenhingen. Wie sich Naturereignisse unter die menschlichen Handlungen mischen, wie das Auftreten oder der anhaltende Mangel grosser Geister den Lauf der Begebenheiten nicht bloss verzögert und beschleunigt, sondern auch ganz andre Systeme zusammen und wider einander wirkender Kräfte hervorbringt, als ausserdem sich würden entwickelt haben: so, und noch auffallender, hängt die Geschichte der Philosophie von Umständen ab, welche die Wissenschaft, oder was dafür gilt, durch sich selbst nicht hervorbringen und nicht überwältigen kann.

Es war gar nicht nothwendig, dass eine Periode des herrschenden Kantianismus eintrat. Hätte die leibnitzische Schule zu *Kant's* Zeiten mehr Kraft besessen, oder wäre dieser grosse Geist ein halbes Jahrhundert früher in Wirksamkeit getreten: so würde sich aus jener Schule eine Reaction entwickelt haben, durch welche man der wahren Metaphysik weit früher möchte auf die Spur gekommen sein. Unstreitig wäre *Leibnitz's* Lehre durch *Kant* erschüttert worden; sie würde eine Zeitlang zwischen Idealismus und Realismus geschwankt haben (§. 34 und 79). Aber wie sie auch über die Natur der Körperwelt möchte gezweifelt, und vor weiterer Ausbildung der Physik geirrt haben: sicher hätte sie keine transscendentale Freiheit zugelassen (§. 31); und bei ihrer gleichförmigen Besinnung an die verschiedenen Theile der metaphysischen Untersuchung hätte sie es nimmermehr dahin kommen lassen, dass Alles aus Einem Princip abgeleitet werde; ein Umstand, der die leibnitzische Schule, eben weil sie in ihrer Art *ausgebildete Schule* war, von jeder idealistischen und spinozistischen Einseitigkeit sehr deutlich unterscheidet. Auch die Seelenvermögen würden keine so grosse Rolle gespielt haben; von *Leibnitz's* richtigern Ansichten ist schon in der Psychologie gesprochen.

Eben so wenig nothwendig, als der Uebergang von *Kant* zu

* *Spinozae Ethica I., Prop. 17, Coroll. 2.*

Fichte, war es nun ferner, dass sich der in *Fichte's* Lehre zwar wirklich enthaltene Keim des Spinozismus weiter entwickelte. Die dialektische Schwatzhaftigkeit des *Spinoza* brauchte Niemanden weiter zu verführen; man konnte auch sehr gut die Fehler der Wissenschaftslehre gleich in den ersten Jahren ihrer Existenz bemerken und verbessern; der Weg zur wahren Psychologie stand offen, sobald man die Untersuchung über das Ich ernstlich angriff. Und selbst wenn man diesen Weg nicht fand, musste wenigstens die Selbstzerstörung des Idealismus unmittelbar einleuchten. Dass *Fichte* sich verwickelt hatte, dass es für ihn keine Auswege gab, dass er Knoten zerriss, welche er nicht lösen konnte, lag jedem Unbefangenen unzweideutig vor Augen; man musste *umkehren*, und nicht wider Fug und Recht gewaltsam vordringen wollen.

Aber man wollte nicht umkehren. Die einmal gefassten Meinungen sollten durchgesetzt werden. Man wollte sie gelten machen, selbst *wider Fichte!*

Die Nachwelt wird vielleicht finden, dass man damit der Metaphysik einen Dienst geleistet hat, der weit besser war, als man wusste.

Es liegt nämlich der Metaphysik daran, dass die Widersprüche zu Tage kommen, welche in den Formen der Erfahrung stecken. Sie sind die eigentlichen Motive des fortschreitenden Denkens; und je lebhafter sie gefühlt, je besser sie ausgesprochen werden, desto mehr ist Hoffnung, wenn sie auch spät erfüllt wird, dass gute Köpfe sich in Bewegung setzen, um sie hinwegzuschaffen. Nun spiegeln sich diese Widersprüche sehr deutlich in demjenigen Zustande der Philosophie, welcher seit *Fichte* eingetreten ist. Denn mit wahrer Liebhaberei ist von Mehrern das Ungereimteste für Weisheit ausgegeben worden; welches unmöglich von rechtlichen und denkenden Männern hätte geschehen, und von einem zahlreichen Publicum wohl aufgenommen werden können, wenn nicht die Erscheinungen, die wir *Natur* nennen, gewissermaassen als Mitschuldige jener Männer zu betrachten wären. Es kommt in Ansehung dieser Erscheinungen gerade darauf an, wer mächtiger sein soll, ob sie, oder die Philosophie. So viel ist schon gewonnen, dass nicht mehr die Sonne um die Erde, sondern die Erde um die Sonne geht; es wird auch noch dahin kommen, dass die Seele wieder einfach hervortritt aus dem Haufen

und dem Widerstreite der Vermögen; und dass es nicht mehr eigentlich materiale Kräfte giebt, sondern innere Zustände einfacher Wesen, aus welchen die Nothwendigkeit einer angemessenen äussern Lage derselben hervorgeht. Die spinozistische Behauptung der realen Einheit aller Dinge aber wird dereinst, als blosser Reflex des Zusammenhangs in der erscheinenden Natur, in den Hintergrund der Geschichte älterer Lehrmeinungen zurücktreten.

§. 100.

Wenn man *Schelling's* Schriften aufschlägt, und sich von dem darin herrschenden Tone, der überall *ganz ungemeine* Dinge verkündigt, seltsam bewegt fühlt: so kann man sich kaum eines wehmüthigen Lächelns erwehren. Denn welche Mattherzigkeit, welche Schlaffheit, welche Scheu und Angst vor aller Speculation ist fürs erste daraus entstanden! Welchen leidigen Sieg hat das Gemeine davon getragen! — Und wieviele bildsame Köpfe sind um die Früchte ihrer besten Erhebungen gekommen!

Es gab eine Zeit, wo der Verfasser solche Schriftsteller willkommen hiess, wie *Fries* und Andre, die kaltes Wasser in das hochlodernde Feuer gossen. Aber die Lage der Dinge fängt an, sich merklich zu ändern, die Gefahr, vom Schwindel angesteckt zu werden, ist jetzt für Wenige, die andre Gefahr, im anthropologischen Empirismus eine Stütze *jedes* Empirismus zu umfassen, um hiemit in der gemeinsten Trägheit bestärkt zu werden, für weit Mehrere vorhanden. Dies ist so wahr, dass man bloss aus dem Grunde, weil *Schelling* den Geist mehr aufregt, sich versucht fühlen könnte, eine günstige Schilderung seiner Lehre zu entwerfen. Aber diese Lehre ist für uns ein Gegebenes; wir können das Uebereilte ihres Entstehens und Wirkens nicht bessern; weiterhin werden wir jedoch die Beziehung derselben auf wahre Metaphysik deutlich zu machen suchen.

Schelling gehört einer wissenschaftlichen Revolution an; die, was man auch versuche, jetzt vorbei ist, die aber, als er auftrat, ihm ein weites Feld eröffnete. Die erste Bedingung des Emporkommens in solchem Falle liegt darin, dass Einer von der Welle der Zeit sehr früh ergriffen und stark umhergeschleudert werde, noch ehe er selbst bedeutende Anstrengungen macht, um sich zu erheben. Auf Schelling scheinen *Kant,*

Reinhold, Spinoza, Jacobi, Fichte fast zu gleicher Zeit gewirkt zu haben. Man bemerkt dies in seinen ältesten Schriften vom Jahre 1795; über die Möglichkeit einer Form der Philosophie, und über das Ich, oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen. *Kant's „artige Betrachtungen über die Kategorientafel"* haben ihm besonders gefallen; die Wechselbestimmung der Theile in einem Ganzen begeistert ihn dergestalt, dass er damit anfängt, *Kant* aus sich selbst zu verbessern; indem er *erstlich* zur analytischen und synthetischen Form eine dritte, aus beiden zusammengesetzte Form hinzufügt, und *dann* diese drei Formen mit *Kant's* Formen der Relation, die nach seiner Behauptung allen übrigen zum Grunde liegen, zusammenschmilzt. *Kant's* Lehre zu prüfen, ihren Irrthum einzusehn, das war damals nicht *Schelling's* Sache; aber mit ihr nach Belieben zu schalten, das erlaubte er sich; und das war das Vorzeichen, woraus man sein späteres Verfahren mit den Systemen und mit der Natur hätte weissagen können. Und dennoch: wenn dieser beflügelte Geist, der im ganzen Gebiete der Philosophie überall zugleich gegenwärtig schien, seiner natürlichen Raschheit, anstatt sie willkürlich zu beschleunigen, vielmehr die kritischen Pflichten zu beobachten streng geboten; und wenn er die Zeit des Schweigens besser gewählt hätte: wieviel möchten wir durch ihn gelernt haben!

Es war das allgemeine Vorurtheil der Zeit, kantische Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes vorauszusetzen, und sich nur an die Frage zu stossen, warum denn gerade *so viele* an der Zahl, und nicht mehr noch weniger sein möchten? Von einem Leitfaden zur Entdeckung der Kategorien hatte *Kant* gesprochen; der von ihm dargebotene Faden war aber freilich überaus schlecht; nun entstand das eingebildete Bedürfniss eines bessern Fadens, der auch die Formen der Sinnlichkeit nicht so einzeln stehen lasse, wie sie, man wusste nicht warum? da standen! „*Kant* nennt als die einzig möglichen Formen „sinnlicher Anschauung Raum und Zeit, ohne sie nach irgend „einem Princip erschöpft zu haben; die Kategorien sind nach „der Tafel der logischen Functionen des Urtheilens, diese selbst „aber nach gar keinem Princip, angeordnet. Betrachtet man „die Sache genauer, so findet man, dass die im Urtheilen ent- „haltene Synthesis, zugleich mit der durch die Kategorien aus- „gedrückten, nur eine *abgeleitete* ist, und beide nur durch eine

„ihnen zum Grunde liegende *ursprünglichere* Synthesis (die „Synthesis der Vielheit in der Einheit des Bewusstseins überhaupt), *und diese selbst wieder nur durch eine höhere* absolute „Einheit begriffen wird; dass also die Einheit des Bewusstseins „nicht durch die Formen der Urtheile, sondern umgekehrt „diese zugleich mit den Kategorien nur durch das Princip „jener Einheit bestimmbar seien.“ * Diese Stelle ist vollkommen charakteristisch für das Zeitalter, in dem sie geschrieben wurde, sie zeigt das damalige Klettern an einer Leiter, die sich an *Kant's* Gebäude lehnte, und dazu dienen sollte, es zu besichtigen und dann besser einzurichten. Man redete zwar vom Begründen durch ein besseres *Fundament;* aber die ganze Rede hatte kein anderes Fundament, als eben das, was man verbessern wollte.

Aus der reinholdischen Begeisterung für Ein Princip gerieth *Schelling* sogleich in die fichte'sche für das sich selbst setzende Ich, welches nicht bloss Erkenntnissprincip, sondern Realprincip sein sollte. Ehe wir seine Lehre hievon mittheilen, wollen wir zuvörderst seinen Beweis vorlegen, durch welchen der vortreffliche Satz gewonnen wird:

„dass der Inhalt der Philosophie *allen* Inhalt der Wissen„schaften überhaupt begründet.“

„Denn wäre der Inhalt irgend einer andern Wissenschaft dem „Inhalte der Philosophie beigeordnet, so setzten beide einen „noch höhern voraus, *durch den* sie einander beigeordnet wä„ren.“ Hiezu folgende Note: „Woher beweisest du das, wird „man fragen? Aus der Urform des menschlichen Wissens. — „Allein ich komme auf diese selbst nur dadurch, dass ich eine „solche absolute Einheit meines Wissens (also sie selbst) vor„aussetze. Dies ist ein Cirkel. — Allerdings, aber ein solcher, „der nur dann vermeidlich wäre, wenn es gar nichts *Absolutes* „im menschlichen Wissen gäbe.“ *Nun,* fahren wir fort, *giebt es wirklich gar nichts Absolutes im menschlichen Wissen;* sondern alle unsre Erkenntniss entsteht aus Vorstellungen, die ursprünglich nichts weniger als Erkenntniss waren; sie entspringt aus den *gegebenen* Formen der Verbindung unserer Empfindungen. Demnach können wir den obigen Cirkel füglich vermeiden; und

* *Schelling* vom Ich, Vorrede, S. XII der Ausgabe von 1795. [Philos. Schrift. Bd. I, S. VIII, IX.]

jeder besondern Wissenschaft ihren eignen Inhalt lassen. Aber anders will es *Schelling!* Sein vorhin eingestandener Cirkel dient zur Introduction eines weit wichtigern, nämlich eines realen Cirkels.

„Das erste Merkmal, das im Begriffe eines *schlechthin unbe-* „*dingten Satzes* liegt, weiset uns den Weg an, ihn zu suchen. „Ein solcher kann nur durch sich selbst bestimmt, nur durch „seine eignen Merkmale gegeben sein. Nun hat er aber kein „Merkmal, als das der absoluten Unbedingtheit. Alle andern „Merkmale, die man von ihm ausser diesem angeben möchte, „würden diesem entweder widersprechen, oder in ihm schon „enthalten sein." (Ganz ähnlich dem bekannten Schlusse: *diese Bibliothek muss verbrannt werden. Denn sie enthält entweder, was im Koran steht, oder was ihm widerspricht; in jenem Falle ist sie unnütz, in diesem schädlich.* Der dritte Fall, dass ihr Inhalt ganz disparat sei, wird ignorirt.) „Ein schlechthin „unbedingter Grundsatz muss einen unbedingten Inhalt haben. „Dieser Inhalt muss etwas sein, das ursprünglich schlechthin „*gesetzt ist*, dessen Gesetztsein *durch nichts ausser ihm* bestimmt „ist, das *also* sich selbst durch absolute Causalität *setzt.*" Hier sind wir beim doppelten Ziele der wohlbekannten *causa sui*, und des Ich. Daher können wir auch das Kunststück dieses Beweises recht füglich vergleichen mit einigen schon oben vorgekommenen.

Man sehe zuerst den Beweis für den Satz des zureichenden Grundes in der wolffischen Schule. Setzet: *Nichts* sei der Grund irgend eines Gegenstandes; so — hat der Gegenstand *allerdings* seinen Grund, nämlich in dem Nichts. Das aber kann nicht sein, also — hat der Gegenstand immerfort seinen Grund, nämlich in dem Etwas: — Eben so hier! Angenommen, etwas sei *unbedingt:* so — ist es *dennoch* bedingt! Nun liegt die Bedingung aber nicht ausser ihm; also — liegt sie in ihm.

Man sehe weiter die Beweise fürs Dasein Gottes bei *Spinoza* (§. 45). Der dritte passt am besten zur *causa sui. Das Unendliche hat unendlich viel Macht, um zu existiren, darum existirt es.* Eben so der unbedingte Inhalt des ersten Grundsatzes; Nichts ausser ihm bestimmt, dass er gesetzt werde; er wartet also nicht länger, sondern aus eigner Machtvollkommenheit

setzt er sich selbst! Und nun ist er da; und begründet die Philosophie und alles Wissen!

Wir haben jene Schlussfehler keiner Widerlegung werth gefunden, können also auch bei diesem nicht verweilen.

§. 101.

Von den äusserlichen Umständen, unter denen die schellingische Lehre sich entwickelte und allmälig vester bestimmte, wollen wir nicht reden; es genügt zu bemerken, dass es überhaupt leichter und natürlicher ist, diejenige Richtung anzunehmen, welche der Strom der Meinungen einmal hat, und alsdann seinen Lauf zu beschleunigen und seine Wirkungen zu verstärken, als die Verkehrtheit seiner Richtung wahrzunehmen, und sie umzubeugen. Das Letztere insbesondere bedarf einer Gunst der Umstände; hingegen jenes Anbequemen an das Vorgefundene setzt sich selbst in Gunst, und darf kein Misslingen besorgen.

Nun war um die Zeit, da *Schelling* auftrat, zwar allerdings der Kantianismus herrschend. Aber es war nicht nöthig, ihn so wie *Fries*, von der Seite seines ostensibelen Fundaments, der empirischen Psychologie, aufzufassen; vielmehr hatte schon *Fichte* die Kritik der Urtheilskraft, und hiemit den in ihr von fern gezeigten, und durch ein Verbot anlockend gemachten, *anschauenden Verstand* besonders gepriesen. Ferner war *Spinoza* durch *Lessing* und Andere empfohlen; es ist aber nicht möglich, die Ethik des *Spinoza* bis zum 28sten Satze des ersten Theils zu lesen, ohne die Lücke zwischen dem Endlichen, das sich gegenseitig bestimmt, und dem Unendlichen, das ihm in träger Ruhe bloss zum Grunde liegt, wahrzunehmen; daher sich von selbst versteht, dass jeder, welcher auf den Spinozismus auch nur den mindesten Werth legt, sich aufgefordert fühlen muss, diese Lücke wo möglich auszufüllen. Den Muth zu einem solchen Unternehmen besass die, damals noch sehr junge, fichtesche Schule im vollesten Maasse. *Kant* hatte von einer Architektonik der reinen Vernunft gesprochen. Nun glaubte man die reine Vernunft im *reinen Ich*, und in diesem sowohl Materie als Form alles Wissens entdeckt zu haben (§. 100); warum denn hätte man nicht den Bau eines Systems der Welt und des Wissens beginnen sollen? Es schien nur nöthig, das Werk des *Spinoza* mit *Fichte's* Hülfe, die sich von selbst anbot (§. 98), zu verbessern, damit der anschauende

Verstand den Organismus des Universums deutlich vor Augen sehe.

Bevor wir nun die schellingsche Lehre in bestimmteren Proben dem Leser vergegenwärtigen, bemerken wir zuvördert bloss ihren genauen historischen Zusammenhang mit *Spinoza*.

Man hatte zugegeben, Endliches und Unendliches seien blosse Modificationen des Ewigen; aber gefragt, was denn das Bestimmende dieser Modificationen, das Theilende der Unterschiede sein möge? Wenn dieses Bestimmende in der absoluten Identität liegen solle, so werde sie dadurch getrübt; wenn aber ausser ihr, so sei der Gegensatz absolut. Das Sich-Selbst-Erkennen, das aus Sich-Herausgehen, das Sich-Theilen sei für die absolute Identität eines und eben dasselbe.*

Und wie beantwortete *Schelling* diese Einwürfe?

Erstlich tadelt er die Vermischung zweier ganz verschiedener Fragen; der *einen* nach der Möglichkeit des Selbst-Erkennens der Absolutheit, der *andern* nach Entstehung der wirklichen Differenzen in ihr. Gerade so würde *Spinoza* es getadelt haben, wenn Jemand die Frage, wie die beiden unendlichen Attribute der Substanz, Ausdehnung und Denken, *unter einander* Eins sein können? vermischen wollte mit der anderen Frage: wie die unendliche *Reihe des Endlichen*, — welche Reihe zwiefach ist, nämlich eine im Ausgedehnten, und die andere entsprechende im Denken, — *in der Substanz vorhanden sein könne?*

Die zweite Frage nun wird beantwortet durch Unterscheidung der *Möglichkeit* und *Wirklichkeit;* woraus man sogleich das Verhältniss *Schelling's* nicht bloss zu *Spinoza*, sondern zur gesammten alten scholastischen Metaphysik, aber auch zu dem *besseren* Geiste *Kant's*, übersehen kann. „Allem, was aus der „Einheit hervorzugehen scheint, ist in ihr zwar die *Möglichkeit*, für sich zu sein, vorherbestimmt; die *Wirklichkeit* des abgesonderten Dinges aber liegt in ihm selbst.“ Dies gerade ist der *Vorwurf*, den wir oben dem *Spinoza* machten (§. 51), und eben indem wir sowohl ihm, als der alten Schule, den richtigen Begriff des Sein nach *Kant* entgegenstellten (§. 71), zeigten wir, dass die Metaphysik einer Reform bedarf.

Die erste Frage, wie der ausgedehnten Substanz das Bild von ihr selbst, das sogenannte Denken beiwohnen und mit ihr

* *Schelling's* Philosophie und Religion, S. 24.

Eins sein könne, hat *Schelling* nach fichtescher Gewohnheit so gestellt; als ob das Bild der Sache voranginge. „Das schlechthin einfache Wesen der intellectualen Anschauung ist Absolutheit; ihm kann kein Sein zukommen, als das durch seinen „Begriff; es ist an sich selbst nicht real, sondern nur ideal. „Aber mit ihm gleich ewig ist die ewige *Form;* und diese Form „ist, dass das schlechthin Ideale, unmittelbar als solches, ohne „aus seiner Idealität herauszugehen, auch als ein Reales sei.“ Und das Missverständniss des Gegners hat seinen Grund darin: „dass der Begriff einer *realen* Folge, *womit zugleich der der „Veränderung dessen, von dem sie ausgeht, verknüpft ist*, auf diese „Verhältnisse übertragen wird, welche ihrer Natur nach bloss „die einer *idealen* Folge sein können.“

Schelling hat sehr Recht, gegen den Begriff einer realen Folge, *wobei das Reale sich verändere,* zu protestiren. Wir vereinigten uns hierin mit ihm. Was aber die sogenannte *ideale* Folge anlangt, (als ob man nur zwischen diesen zweien die Wahl hätte,) so haben wir deshalb schon oben den *Spinoza* getadelt (§. 47). Vom Selbsterkennen ist übrigens in der Psychologie gesprochen; und auf den Irrthum *Fichte's,* der bei *Schelling* zum Grunde liegt, werden wir im zweiten Theile dieses Werks zurückkommen.

§. 102.

Um die verschiedenen Perioden, welche *Schelling* bis zur vollen Selbstständigkeit seines Denkens öffentlich durchlief, können wir uns hier nicht bekümmern. Wir wählen einen seiner spätern, kürzern und merkwürdigern Aufsätze, den wahrscheinlich seine ganze Schule zu den gelungensten Werken seiner Feder zählen wird; um daran dasjenige übersichtlich zu zeigen, was *Schelling's* Lehre für Metaphysik Bedeutendes enthält. Es ist die Abhandlnng über das Verhältniss des Realen und Idealen in der Natur; oder Entwickelung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie an den Principien der Schwere und des Lichts.* Diese Abhandlung können wir benutzen, um uns sogleich aus dem Kreise psychologischer Meinungen, die uns schon zu lange aufgehalten haben, wieder auf das eigentliche Gebiet der Metaphysik zu versetzen. Denn das Naturphilosophische jenes Aufsatzes ist Nebensache; der metaphysische Inhalt

* Im Anfange der zweiten Auflage des Buchs *von der Weltseele.*

ist das Wesentliche; wir wollen denselben mit *Schelling's* eignen Worten darstellen; allein diese Worte müssen der Erklärung wegen in die eigentliche metaphysische Sprache übersetzt werden.

Der Vortrag beginnt, nach einem kurzen Eingange, mit folgenden Sätzen:

„Wir erkennen in den Dingen erstens die reine Wesentlich„keit selbst; die nicht weiter erklärt werden kann, sondern sich „selbst erklärt. Wir erblicken aber diese Wesentlichkeit nie „für sich; sondern stets und überall in einem wundersamen „Verein mit dem, das nicht von sich selbst sein könnte, und „nur beleuchtet ist vom Sein, ohne je selbst für sich ein We„sentliches werden zu können. Wir nennen dieses das End„liche oder die Form."

Schelling spricht hier vom Sein und Geschehen; und der Leser muss vergleichen, was oben (§. 71—74) von der Nothwendigkeit ist bemerkt worden, im Denken, oder in Begriffen, das wirkliche Geschehen vom Sein streng zu sondern. Zugleich aber ist nöthig sich zu erinnern, dass eine Lehre, die im Geiste des *Spinoza* von Einer Substanz ausgeht, keine wahre *causa transiens* zulässt, und um desto mehr sich wegen des Zusammenhangs zwischen dem Geschehen und dem Sein in Verlegenheit befindet. Diese Verlegenheit sollte eingestanden werden; damit würde aber das System nicht von der Stelle kommen. Also muss entweder, wie bei *Spinoza*, das Unendliche geradezu sich das Endliche gefallen lassen (§. 48), oder es muss ein neuer Begriff eingeführt werden, der die Vereinigung, wenn nicht *erklärt*, doch fordert. Daher führt *Schelling* fort:

„Das Unendliche kann nun nicht zu dem Endlichen, — das „Endliche nicht zu jenem hinzukommen. Beide müssen also „durch eine gewisse ursprüngliche und absolute Nothwendig„keit vereinigt sein, wenn sie überhaupt als verbunden erschei„nen. Wir nennen dieselbe das *Band*, oder die *copula*."

Man erinnere sich hier an das *substantiale* der ältern Schule (§. 11); dieser Begriff drückte das nämliche metaphysische Bedürfniss aus; es sollte hierin das Band zwischen der Substanz und ihren Accidenzen, zwischen *esse* und *inesse* gesucht werden.*

---

* Schon im §. 73 haben wir bemerkt, dass das *inesse* zum Geschehen, aber nicht zum wahren Sein zu rechnen ist.

Und dies ist gerade der erste eigentliche Knoten in der Metaphysik, von dessen richtiger Auflösung weiterhin alles abhängt. Aber weder *Schelling* noch die alte Schule lösen etwas auf, sondern sie verrathen bloss, dass sie die Schwierigkeit fühlen. Besonders verräth *Schelling* dies Gefühl, indem er sich darüber auf folgende Art zu trösten, und seine fernere Lehre vorzubereiten sucht: „*Wir würden das Unbedingte nicht wahrhaft „erkennen, wenn wir es nur im Gegensatze des Endlichen begrif„fen. Es wäre nicht unbedingt, wenn das Endliche, oder Nichts, „ihm entgegenstünde.*"

Hier ist des Nachfolgenden wegen nöthig, nochmals an unsern §. 73 und 74 zu erinnern. Wir haben dort nicht bloss das Sein vom wirklichen Geschehen, oder die *wahren* Causalitäten, welche zeitlos sind, von den *scheinbaren*, zeitlichen, sorgfältig unterschieden. In der Welt der Erscheinungen nun, die *Schelling* das Endliche nennt, liegt das wahre Sein gar nicht; von dem wahren Geschehen findet sich darin nur dasjenige, was jeder in seinem Innern beobachten kann (und selbst darin müssen noch zwei ungleichartige Regionen unterschieden werden); die äussere Sinnenwelt aber zeigt uns nur scheinbare Causalitäten, *und zwar dergestalt, dass wir im gemeinen Leben zwar ein wahres Sein unwillkürlich hinzudenken, dabei aber das wirkliche Geschehen überspringen*; ein Umstand, der sich hier nur historisch anzeigen lässt, und für jezt keiner weitern Entwickelung bedarf. Unsere Absicht ist nur, bemerklich zu machen, dass gerade hier, wo mehrere folgenreiche Unterschiede gemacht werden müssen, *Schelling das Endliche* und *das Nichts* ohne Weiteres durch das Wörtchen *Oder* verbindet, und gleichbedeutend betrachtet. Und doch ist im Zusammenhange seiner Rede die Sonderung beider höchst nöthig. Dem Nichts würde das Etwas entgegenstehn; dem Unendlichen das Endliche. *Aber jener erste Gegensatz liegt im Bezirke der leeren Begriffe*, die auch *das Nichts* zum Gegenstande des Denkens machen. Hingegen Sein und Geschehen sind keine leeren Begriffe; vielmehr ist die Verknüpfung beider die eigentliche, von der Erfahrung aufgegebene Frage der Metaphysik. Darum konnte wohl von dem Bande zwischen dem Sein und dem Endlichen geredet werden; aber wir brauchen kein Band zwischen dem *Sein* und dem *Nichts*, weil zwischen diesen beiden Gliedern kein wahrer Gegensatz ist, der uns Sorge machen könnte. Denn was küm-

mert uns der leere Begriff des Nichts? — Begegnet uns ja einmal das Nichts unter der Form des leeren Raums oder der leeren Zeit: so sind dies nicht Gegenstände, die sich wirklich mit dem Sein verbinden lassen, sondern es sind blosse Formen unseres zusammenfassenden Denkens oder Anschauens, und es ist sehr leicht, sie dafür zu erkennen. Selbst die *scheinbaren* Causalverhältnisse, die auf Bewegung, also auf Raum- und Zeitbestimmung hinauslaufen, sammt allen Fictionen von abstossenden und anziehenden Kräften, stehen zu weit entfernt vom wahren Sein, um an sie zu denken, wenn das Sein mit dem Endlichen soll verbunden werden. Woran dachte denn *Schelling*, als er von *dem Endlichen oder dem Nichts* sprach? Etwa an Geister und Körper? Diese sind, vor gehöriger Beleuchtung durch die Metaphysik, gewiss ein räthselhaftes *Nicht-Nichts;* und können zwar wohl die Frage nach dem Bande zwischen ihnen und dem wahren Sein aufs dringendste veranlassen, aber nicht folgende Fortsetzung der Rede rechtfertigen, auf welche weiterhin Alles ankommt:

„Das Unendliche ist absolut nur als absolute Verneinung des „Nichts; als absolutes Bejahen seiner selbst in allen Formen. So- „mit als das, was wir die unendliche copula genannt haben."

Welche *Kunst* entwickelt hier die Bejahung aus einer doppelten Verneinung? Stand denn *wirklich* das leere *Nichts* so feindlich dem Unendlichen gegenüber,* — oder sollen wir auch nur einen Augenblick bei dem Gedanken verweilen, *es würde ihm gegenüber gestanden haben, wenn es nicht verneint wäre vom Unendlichen?* Also nur in beständigem Kampfe mit dem Nichts ist das Unendliche Etwas? Der alte Spruch lautet: *aus Nichts wird Nichts;* — auch keine Selbstbejahung des Seienden!

Aber gesetzt, wir könnten diesem Gedanken irgend einen Sinn unterlegen: woher kommen nun gleich mehrere, ja *alle* Formen der Selbstbejahung? — Soviel sehn wir: *Schelling* muthet seinen Leser an, mehr zu wissen, als er ihn lehrt; vielleicht mehr, als er selbst weiss.

Gesetzt nun, wir wüssten nichts mehr: so könnten wir *Schelling* natürlich zunächst nur mit seinem Vorgänger vergleichen. Was war denn besser, *Fichte's* Ich, welches an eine unbegreif-

* Ungefähr so wirklich, als wie bei *Spinoza* der viereckige Cirkel *wirklich* den Grund seines *Nicht-Seins* in sich trägt; und wie die Substanz *wirklich* in sich selbst wohnt (§. 42).

liche, ihm selbst beiwohnende und anklebende, Schranke stiess, oder dieses Absolute, welches sich damit beschäftigt, das Nichts zu verneinen? Dort entstand der gerechte Verdacht, es müsse doch wohl etwas hinter der Schranke stecken, *woran* man stossen könne; hier wissen wir schon aus dem Vorigen, dass wir das Nichts so gar streng nicht nehmen dürfen. Denn dahinter steckt das Endliche, das Gegebene; dies soll erklärt werden; darum wird von Selbstbejahungen des Absoluten geredet; und obgleich nun die Rede in sich selbst nicht zusammenhängt, so mag doch wohl ein geheimer Sinn darin liegen, der nur nicht ausgesprochen werden kann; vielleicht, weil gleich Anfangs, man sieht nicht warum, sehr erhaben nach Anaximanders Weise vom *Unendlichen* begonnen wurde, während nur das Endliche deutlich als ein Gegebenes vorliegt und Erklärung fordert.

Gesetzt aber zweitens, wir wüssten anders woher den geheimen Sinn der Rede: so würden wir uns nun sehr hüten müssen, ihr nicht voreilig zu viel einzuräumen. Denn wer weiss, ob nicht gerade wie bei *Fichte*, wo mit dem Anstossen an die Schranke zugleich das böse Nicht-Ich gesetzt wurde, und das Ich verunreinigte, — eben so auch hier mit allen den Formen der Selbstbejahung auch einige der *Selbstverneinung* heranschleichen werden? Die Worte: *Unendliches, Endliches und Band zwischen beiden*, warnen uns gar vernehmlich; und es ist ganz klar, dass die Verbindung jener beiden Entgegengesetzten, des Unendlichen und des Endlichen, eine Verneinung in sich schliessen *muss*. Die Frage ist bloss: *wohin soll diese ganz unvermeidliche Verneinung verlegt werden?* Diese Frage bleibt auch in ihrer Kraft, wenn wir Unendliches und Endliches übersetzen in *Sein* und *Geschehen;* denn das Geschehen ist zuverlässig kein Sein! Je deutlicher nun Jemand von Selbstbejahungen spricht, desto mehr muss er sich hüten, diese nicht zu verfälschen durch verborgene Verneinungen.

Der Leser mag hier vorläufig den §. 84 zurückrufen, wo wir ungefähr eben so die reinholdische, wie hier die schellingsche Lehre benutzt haben, um durch Winke den Hauptpunct der Metaphysik dem Lichte näher zu rücken.

Anmerkung.

Wäre irgend einer von *Schelling's* Nachfolgern frei gewesen von dem Vorurtheile, die gesammte Philosophie müsse ein einziges Princip haben, — und zugleich von dem darauf gepfropften zweiten Vorurtheile, das Princip der Erkenntniss müsse zugleich das Realprincip sein, — so konnte ein solcher Nachfolger die Lehre von der absoluten Identität, und von den Selbstbejahungen, zu einem Keime wahrer und gründlicher Untersuchung benutzen. Dass man dem Absoluten das Relative nicht einimpfen kann, liegt vor Augen. Wer sehen *will*, der sieht sogleich, dass die Voraussetzung jener Vorurtheile allein Schuld ist an der Stellung, worin das Absolute bei *Schelling* sich fechtend zeigt mit einem Schatten.

Weder das Verfehlte noch das Wahre in *Schelling's* Selbstbejahungen ist begriffen worden. Wohl aber hat sich unwillkürlich ein Anhang dazu eingefunden. Wir erwähnen desselben, um von den vielen Seitenschösslingen der schellingschen Lehre wenigstens Eine Probe zu geben, die statt aller dienen kann. Und um zugleich an die weite Verbreitung des Irrthums, besonders unter den Physiologen, zu erinnern, nehmen wir die Probe aus einem Wörterbuche; nämlich dem anatomisch-physiologischen Realwörterbuche von *Pierer*. Gleich der erste Band bietet uns einen Artikel dar von *Oken;* welcher damit beginnt, *der Artikel All* habe erst seit der neuern Bearbeitung der Physiologie *Werth bekommen* für die Medicin. Das All sei das Entgegengesetzte des Nichts. Ja noch mehr! das All sei aus dem Nichts entstanden, durch Bestimmungen des Nichts; so, *dass das Nichts nur das unbestimmte All, das All aber das bestimmte Nichts sei.* Denn $+ 1$ sei nichts anderes als $+ 0$. Die Gesetze des Nichts oder der Mathematik seien demnach auch die Gesetze des Alls.

Man sieht: der Ausdruck ist gemildert. *Schelling* liess das Nichts verneint werden, indem das Absolute sich selbst bejahte. *Oken* begnügt sich, dem Nichts Bestimmungen zu geben. Der Zweck bleibt jedoch der nämliche; die Welt soll geschaffen werden.

Wie es aber zu geschehen pflegt, wenn der Schüler den Meister verbessern will, — dem Gedanken ist nun die Spitze abgestumpft worden. Aus *Schelling's* Verneinungen des Nichts konnte man zwar nicht die Welt begreifen, aber doch ein paar

speculative Begriffe bilden, wenn man die leere Stelle, in welcher das Nichts (zum Zeichen eines unbefriedigten Bedürfnisses der Speculation) gleichsam vorläufig Wache hielt, ausfüllte mit einem anderen Etwas. Aber Oken liess den Wachtposten stehn; er behielt, was er verwerfen, und verwarf, was er behalten sollte. Aus der *Verneinung* des Nichts machte er eine *Bestimmung* des Nichts. Hieraus wird Niemand etwas Brauchbares errathen; wohl aber wird man den alten, allgemeinen Irrthum darin ausgedrückt finden.

Denn das Unbestimmte, aus welchem durch Bestimmung und Sonderung die Dinge in der Welt hervorgehen sollen, ist aus dem Alterthum gar wohl bekannt. Wir haben auch schon oben gezeigt, das *Spinoza's* Substanz eine leere Möglichkeit ist, welche nur in so fern real ist, als sie sich realisirt im Zerfallen, in der Sonderung der Dinge. Es kostete uns einige Mühe, die Nichtigkeit dieser leeren Möglichkeit, welche *Spinoza* mit dem Namen einer unendlichen Substanz beehrt, zu zeigen. Aber siehe da! *Oken* kommt uns zu Hülfe. Das Unbestimmte, was Substanz sein sollte, und nicht sein kann, dies nennt *Oken* geradezu mit dem rechten Namen: *Nichts.* Man höre ihn; man glaube ihm in diesem Puncte.

Aber man bemerke zugleich, wie unwillkürlich diejenigen ins Leere und Nichtige verfallen, welche von den höchsten Gegenständen, wohin nur der Glaube sich erhebt, beim ersten Anfange menschlicher Forschung zu reden unternehmen, wo sie sich mit ganz einfachen Elementarbegriffen der Ontologie begnügen und nichts anderes beabsichtigen sollten, als aus der gemeinen Erfahrung einige Schwierigkeiten hinwegzuschaffen. Will Metaphysik durchaus Kosmologie sein, so wird sie stets mit dem Nichts, anstatt mit dem All, sich beschäftigen. *Du sublime au ridicule il n'y a qu'un pas.*

§. 103.

Schelling fährt fort: „Ist es nun jenem (dem Unendlichen) „wesentlich, sich selbst in der Form *des Endlichen* zu bejahen: „so ist eben damit zugleich diese Form; und da sie *nur durch* „das Band ist, so muss auch sie selbst als Ausdruck desselben, d. h. als Verbundenes des Unendlichen und des End- „lichen erscheinen."

Da haben wir die Selbstverneinung, die wir fürchteten! Wenn ein König auf dem Maskenballe in der Form eines Skla-

ven erschiene: so würde man nicht sagen, er habe in dieser Form sich selbst bejaht, sondern, *er habe sich verleugnet.*

Wir gehn weiter; und überlegen den Schluss, in der letzten Hälfte der obigen Periode. Da *P nur durch Q* ist, so muss *P* als Ausdruck von *Q* erscheinen —? Wie mag wohl der Obersatz lauten, der in diesem Schlusse ist ausgelassen worden? Ohne Zweifel so: Alles was nur *durch Q* ist, das muss als *Ausdruck* von *Q* erscheinen. Diesen Obersatz kennen wir freilich; es ist der alte Satz: *qualis causa, talis effectus.* Wir erwähnten desselben schon oben (§. 19) und begnügten uns, ihn durch Beispiele, und durch Erinnerung an seinen Ursprung aus dem noch ganz rohen Begriffe der *causa transiens* zurückzuweisen. Gesetzt, diese unsre Zurückweisung sei keine volle Widerlegung (die nur aus der wahren Theorie der Causalität hervorgehn kann): so ist sie doch wenigstens Forderung des Beweises vom Gegner, der etwas behauptet, was nicht braucht zugegeben zu werden. — Aber im gegenwärtigen Falle ist vorgeblich von dem höchsten aller Causalverhältnisse die Rede; ohne irgend eine Erläuterung oder Rückweisung auf anderwärts geführte Untersuchung. Behaupten ist leicht; untersuchen ist schwer!

Schelling behauptet ferner: „Eben so nothwendig und ewig, „als diese beiden, sind auch das Band und das Verbundene „beisammen; ja die *Einheit* und das Zumalsein *von diesen* ist „selbst nur der reale und gleichsam höhere Ausdruck *jener ersten* Einheit.“ — Wir wundern uns nicht mehr über diese Fortschritte kosmologischer Phantasie. Wir zweifeln nicht mehr am Bande des Bandes, sammt allen höhern Potenzen desselben bis zur unendlich hohen hinauf. Wenn einmal Kitt in eine Fuge gestrichen wird, die nur in der Einbildung existirt: so ist's billig, dass der Kitt wieder durch einen neuen Kitt angekittet werde; und so fort ohne Ende. Wir haben aber schon oben (§. 102) bemerkt, dass die ganze Rede von dem Bande nichts anderes als der Ausdruck der Verlegenheit ist, worin das endliche Dasein denjenigen versetzt, der soviel wohl einsieht, dass es nicht das wahre Sein, sondern nur eine Darstellung oder Erscheinung desselben sein könne. *Schelling's* Band ist das Problem der Metaphysik; er nennt dies Problem mit einem *Namen*, und redet von ihm weiter unter diesem Namen. Dagegen wäre nichts zu sagen; die Mathematiker thun das-

selbe, wenn sie die unbekannte Grösse mit X bezeichnen; aber nun kommt es darauf an, dergestalt zu rechnen, dass dieses X durch bekannte Grössen ausgedrückt werde. Was möchte man dagegen von demjenigen sagen, der im Laufe der Rechnung vergässe, dass dieses X unbekannt sei? vollends wenn nun dasselbe auf höhere Potenzen ohne Ende erhoben würde, ohne Nachweisung, wie man dadurch der Berechnung des Werths näher komme? *

§. 104.

Nach einigen Versicherungen, dass Verbundenes und Band nicht real verschieden seien, sondern nur im Denken unterschieden werden: kommt *Schelling* wieder auf die Hauptsache, die Selbstbejahung.

„Wir können das Band ausdrücken als die unendliche Liebe „seiner selbst; als unendliche Lust, sich selbst zu offenbaren; „nur dass das Wesen des Absoluten nicht von dieser Lust ver- „schieden gedacht werde, sondern als eben dieses Sich-Selber- „Wollen. Das Absolute ist aber nicht allein ein Wollen sei- „ner selbst, sondern ein Wollen auf unendliche Weise, also in „allen Formen, Graden und Potenzen von Realität. Der Ab- „druck dieses Wollens ist die *Welt*.“

Wir erinnern hier bloss an *Spinoza* (§. 40—47).

„Die Welt ist die vollständige und in progressiver Ent- „wickelung ausgebreitete Copula. Das Universum ist nur wirk- „liche Ganzheit *(totalitas)* durch das Band, d. h. durch die „*Einheit in der Vielheit. Unmöglich wäre es auch, dass das Band* „*in dem Vielen* das Eine wäre, d. h. *selbst nicht Vieles würde*, „wäre es nicht wieder in dieser seiner Einheit in der Vielheit, „und eben deshalb auch im Einzelnen das Ganze.“

Man sollte zwar glauben, bei *Schelling* sei Alles möglich;

* Diess könnte erinnern an Jemanden, der des Verfassers Methode der Beziehungen nicht verstanden, und insbesondere das Ende derselben nicht beachtet hatte. Er klagte, dass nach dieser Methode die Widersprüche auf eine unendlich hohe Potenz getrieben würden. Er merkte nicht, dass gerade dadurch die Untersuchung in eine andre Richtung gelenkt wird. Wenn Einer im Dunkeln gegen eine veste Mauer anstiesse, so würde man ihm zurufen: Freund! du kannst nicht vorwärts!. *Also tritt seitwärts! Dicht neben dir ist die offene Thür.* So spricht auch die Methode der Beziehungen; sie zeigt Widersprüche, damit man ihnen ausweiche. Anders *Schelling!* Ihm ist die Einheit des Bandes und des Verbundenen der *reale* und *höhere* Ausdruck der ersten Einheit; er merkt nichts von Widersprüchen.

und jede Unmöglichkeit sei aus seiner Lehre völlig verschwunden. Da wir jedoch so eben etwas von einer Unmöglichkeit vernommen haben, so wollen wir sie näher ansehen, um zu erfahren, wie er sie beseitigt.

Einheit in der Vielheit ist bei *Schelling* keinesweges unmöglich: denn Einheit ist vorausgesetzt, Vielheit ist gegeben; wir müssen also, (wie *Fries* sich irgendwo ausdrückt, wo er vom *Stetigen* spricht,) unsre Begriffe so ordnen, dass sie das Geforderte fassen können. Wir müssen! es koste, was es wolle. — *Aber es möchte doch, nach Schelling, unmöglich werden, dass das Band in Vielem selbst nicht Vieles würde, wenn nicht* —

Wenn nicht, könnte Jemand fortfahren, das Band ein blosser logischer Allgemeinbegriff wäre. Nämlich es ist bekannt, dass ein Gattungsbegriff sich allen seinen Arten ganz mittheilt, ohne dadurch Vieles zu werden. Der Begriff des Menschen findet sich in den Europäern und Negern, in Kindern und Greisen. Wie ist das möglich? Er macht keinen Anspruch auf Realität, er ist immer nur die eine und gleiche Antwort auf die Frage, *was* unser Gedachtes sei, so fern in diesem Was die Verschiedenheiten bei Seite gesetzt werden. Solches bei Seite setzen, solches *Wiefern* und *Sofern* macht in denjenigen unserer Vorstellungen, die wir einmal *nur* für Vorstellungen gelten lassen, gar keine Schwierigkeit. Eine absolute Position kommt ihnen einmal nicht zu; jeder Allgemeinbegriff will nur in der Anknüpfung an das Individuelle etwas vorstellen; sein Wesen ist das Einerlei im Verschiedenen und Vielen.

Wenn nicht, könnte ein Andrer fortfahren, der Ausdruck *Band* ganz unpassend wäre. *Schelling* stellte Anfangs Sein und Geschehen einander gegenüber, wie zwei unabhängige Dinge, die man zusammenbinden kann; aber das Geschehen entspringt aus dem Sein; und da *Schelling* dies nicht zu erklären vermag, so legt er, um sich zu helfen; wie sich so Viele vor ihm geholfen haben, dem Sein einen *Darstellungstrieb* bei. Dieser Trieb ist Einer und der gleiche in allem seinen Treiben; das versteht sich von selbst, und ist kein Räthsel, sondern die natürliche Folge davon, dass einmal ein solcher Trieb, gleichviel, ob mit Recht oder mit Unrecht, angenommen wurde.

Beiderlei Fortsetzungen der obigen Rede lassen sich in eine zusammenziehen. Hat das Sein, (könnte ein Dritter sprechen,) in sich einen Trieb: so fallen die sämmtlichen Regungen des

Triebes unter einen allgemeinen Begriff. *Dieser* nun findet sich in allen den einzelnen Regungen *ganz;* allein man muss sich hüten, das nämliche von dem Triebe selbst zu sagen. Denn es soll ein mannigfaltiges Geschehen aus dem Sein folgen; *daher genügt dem Triebe kein einzelnes Geschehen, sondern die Welt, worin seine Production sich entwickelt, ist darum gross und bunt, weil der innere Reichthum des Triebes Vielerlei enthält, wovon kein Einzelnes das Ganze ist.*

Aber *Schelling's* Fortsetzung lautet anders! Darum, sagt er, ist das Band Eins in Vielem, weil es *auch im Einzelnen das Ganze ist.*

Er ist also nicht zufrieden mit jener Auslegung. Ein solcher *Darstellungstrieb*, wie wir ihn so eben beschrieben, ist das Unmögliche, was er vermeiden will. Und freilich, gegen jene drei angenommenen Redner hat er Recht! Denn der eben erwähnte Reichthum des Triebes, (wie ihn etwa die gemeinen Psychologen einem producirenden Künstlergenie beilegen,) zerfällt nothwendig in eine Vielheit, zu welcher man die Einheit zwar sucht, aber niemals finden kann. Damit sie Vieles erzeuge, muss sie eine ursprüngliche Vielheit enthalten; aus *reiner*, wahrer Einheit kommt nun einmal kein Vieles. So haben wir demnach *Schelling* ein Zeugniss für unsre Lehre abgewonnen; was *wir* unmöglich nennen, das ist, in diesem Puncte auch *nach ihm* unmöglich.

§. 105.

Unsre Freundschaft dauert aber nicht lange. Denn er, anstatt den Knoten aufzulösen, schiebt ihn weiter, und zieht ihn dichter zusammen.

Er bleibt dabei: das Band ist auch im Einzelnen das Ganze. „Identität in der Totalität, und Totalität in der Identität ist „daher das ursprüngliche Wesen des Bandes, welches dadurch „keine Duplicität erhält, sondern vielmehr erst wahrhaft Eins „wird."

„Die Formen, in denen das ewige Wollen sich selber will, „sind für sich betrachtet ein Vieles; die Vielheit kommt den „Dingen nur zu, abgesehen von dem Bande; auch thut sie „eben deshalb nichts zur Realität der Dinge hinzu. Das Band „ist die Negation der Vielheit. Von Gott sagt ein Ausspruch „des Alterthums, er sei dasjenige Wesen, das überall Mittel„punct, auch im Umkreise ist; und daher nirgends Umkreis.

„Wir möchten dagegen den *Raum* erklären, als dasjenige, was „überall bloss Umkreis ist, nirgends Mittelpunct."

Diese Antithese ist so witzig, dass man wünschen könnte, sie möchte auch treffend sein. Aber sie passt gar nicht auf den Raum; er ist nichts weniger als „Form ohne Band". Gerade im Gegentheil: in ihm sitzt der Widerspruch vest, welchen Einheit und Vielheit mit einander machen; denn er ist ein *Continuum.* Darum würde er das eigentliche Kreuz der Metaphysik sein, wenn er nicht von dem schellingschen Bande sich in dem entscheidenden Puncte absonderte, dass er ein leeres Nichts ist, während das Band real sein soll. *Schelling* aber sagt mit unglaublicher Leichtigkeit: *„Man fordere nicht, dass „wir den Raum erklären, denn es ist an ihm nichts zu erklären."* Er könnte eben so füglich mit der Menge sagen: Man fordere nicht, dass wir die Welt *erklären;* es ist besser, in ihr zu *leben!*

Die Leichtfertigkeit ist nun da; sie fliegt vom Raume gleich weiter zur Schwere. „Das Band negirt den Raum; dies Band, „das alle Dinge bindet, ist in der Natur als Schwere."

„Es setzt zugleich die andre Form der Endlichkeit, die *Zeit;* „welche nichts anderes ist, als Negation des Für-Sich-Be- „stehens. Das Wesen des Bandes ist an sich Ewigkeit; das „Sein des Verbundenen aber für sich Dauer; — *denn* — seine „Natur ist, von der einen Seite zwar zu sein, aber *nur als die- „nend dem Ganzen;* in so fern also auch *nicht* zu sein. Das Ver- „knüpfende dieses Widerspruchs in ihm selbst aber ist die — „Zeit."

Wir könnten hier das abermalige Bekenntniss eines Widerspruches für uns benutzen. Die Relation, welche in den gegebenen Naturgegenständen sichtbar liegt, der Mangel an Selbstständigkeit, der sich in der Verkettung eines jeden Dinges mit den andern zeigt, ist allerdings ein Sein und Nichtsein *zugleich,* — aber nicht *nach einander.* Wir haben die Zeit hier gar nicht nöthig, sie kommt uns ganz ungelegen, und konnte nicht schlechter deducirt oder introducirt werden. Denn der Widerspruch der gegenseitigen, gleichzeitig fortdauernden, Relationen braucht nicht erst zu wechseln; und kann die Zeit ganz entbehren. Dass aber gar die Zeit diesen Widerspruch *verknüpfen* solle, — was soll das heissen? Etwa dass sie ihn heile, oder bessere? Auch hiezu können wir sie nicht gebrauchen. Der Wechsel ist vielmehr *eine unter den verschiedenen Formen,*

worin der Widerspruch vorkommt. Und die Zeit ist allerdings etwas Mehr als blosse Negation des Für-Sich-Bestehens. Kein Vorher und Nachher liegt in dem Mangel an Selbstständigkeit; wo dieser Mangel sich findet, da findet er sich eben jetzt; und dies Jetzt kann man ausdehnen, so lang man will.

Es wäre also besser gewesen, die Analogie zwischen Raum und Zeit beibehaltend lieber so zu reden: *Man fordere nicht, dass wir die Zeit erklären; denn es ist an ihr nichts zu erklären.*

An der Stelle, wo die Lehre von Raum und Zeit sein sollte, findet sich demnach in der schellingschen Metaphysik eine Lücke. Und damit man ja nicht auf die Vermuthung komme, als ob vielleicht noch irgend einmal diese Lücke könnte ausgefüllt werden: giebt er, nach förmlicher Ankündigung, sich über das Verhältniss zwischen Raum und Zeit *völlig erklären zu wollen*, folgende Zusammenstellung:

„Raum und Zeit sind zwei relative Negationen von einander; „in keinem von beiden kann *daher* etwas Absolut-Wahres sein; „sondern, in jedem ist eben das wahr, wodurch es das andere „negirt. Der Raum hat für sich die Simultaneität; und gerade „so weit, als er Gegentheil der Zeit ist, so weit ist ein Schein „der Wahrheit in ihm. Die Zeit im Gegentheil hebt das Aus„einander auf (?), und setzt die *innere* Identität der Dinge (?); „dagegen bringt sie, das Nichtige des Raumes negirend, selbst „etwas Nichtiges mit, nämlich das Nacheinander in den Dingen. „Das Unwesentliche des einen ist daher immer in dem anderen „negirt; und in wiefern das Wahre in jedem durch das andere „nicht kann ausgelöscht werden, so ist in der *vollkommenen* re„lativen Negation beider durch einander, d. h. in der vollkom„menen Ausgleichung beider, *zugleich das Wahre gesetzt!!!*"

Hat es je eine falsche Spitzfindigkeit gegeben, so ist es diese; die wirklich aus zweierlei Nullen Etwas, und zwar das Wahre, hervorzaubert.

Dass der Raum Nichts ist, und dass eben so die Zeit Nichts ist, weiss Jedermann. Dass man die Begriffe davon im willkürlichen Denken zusammenstellen, und z. B. vom Raume sagen kann, in ihm sei kein Nacheinander, so wie von der Zeit, in ihr sei kein Aussereinander, weiss ebenfalls Jedermann. Dergleichen Zusammenstellungen der Begriffe im willkürlichen Denken dürfen aber nicht auf die gedachten Gegenstände übertragen werden; sie sind für dieselben völlig bedeutungslos.

Und hiemit liegt die klare Unmöglichkeit am Tage, dass in einer Lehre, die sich selbst absichtlich durch solche Uebertragung des willkürlichen Denkens auf die gedachten Gegenstände charakterisirt, jemals eine Theorie von Raum und Zeit Platz finden könne.

§. 106.

Der Zeit vorspringend, begegnete uns im vorigen §. die Schwere. Doch war sie nicht so ganz von selbst da, wie Raum und Zeit; sondern man sah wenigstens, wie sie herbeikam. „Das Band negirt den Raum, als die Form des Für-Sich-Be- „stehens, es bindet alle Dinge, und macht in der Allheit Eins. „Dies Band, der überall gegenwärtige, nirgends umschriebene „Mittelpunct ist in der Natur als Schwere."

Aber ehe das Band den Raum verneinen kann, muss der Raum da sein! Es wäre also wohl der Mühe werth gewesen, etwas mehr Fleiss auf den Raum zu wenden, ohne den Niemand die Materie erreichen wird.

Der Raum sei jedoch vorhanden, gleichviel woher und wie; was ist er denn nun? Ein sehr mächtiges Wesen ohne Zweifel; denn wenn das Band ihn nicht verneinte, so würden durch ihn die Dinge jedes für sich bestehen; die ganze Natur würde zerfallen, die Einheit wäre verloren.

Oben (§. 102) haben wir gesehen, wie das Absolute ein Geschäft? oder ein Spiel? — damit trieb, das Nichts zu verneinen. Es muss doch ein ernstes Geschäft gewesen sein, denn sonst wären die Selbstbejahungen (die wir hintennach für Selbstverneinungen erkannten) nicht zu Stande gekommen. Eben so nun ist auch jetzt das Band ernstlich beschäftigt, den Raum, — der ja auch Nichts ist, — zu verneinen; und das ist sehr nöthig, denn sonst giebt es keine Schwere.

Kann man diese Erfindung nicht noch weiter ausdehnen? Wir brauchen dazu nur einige neue Arten des Nichts; alsdann wird das Band dieselben verneinen, und so wird die Welt geschaffen.

Gleich neben dem Raume steht, nach alter Observanz, die Zeit. Was mag doch daraus entstehn, wenn das Band dieselbe verneint? — Man könnte erwarten, ja man könnte hoffen, *Schelling* werde es verschmähen, uns eine solche Frage zu beantworten. Aber seine Antwort ist schon da, ehe wir fragen. Indem das Band die Zeit verneint, entsteht *das Licht!*

Der Verfasser bekennt, nicht vertraut genug mit *Schelling* zu sein, um sogleich sagen zu können, was daraus entstehe, wenn das Band die Zahl, den Grad, die Tonlinie, und die andern Reihenformen verneine, von denen in der Psychologie die Rede gewesen ist. Die Zahl, mit ihren positiven und negativen Grössen, mit der Menge und Mannigfaltigkeit der Functionen, muss natürlich ungemein fruchtbar werden; und man darf die schellingsche Schule auf sie aufmerksam machen. —

Warum entsand denn vorhin gerade das Licht? Warum nicht die Wärme, oder dergleichen?

Um dies zu begreifen, muss man dreierlei wissen und vesthalten; erstlich, dass, nach dem Obigen, die Zeit und der Raum sich gegenseitig verneinen; zweitens, dass der Schwere Gegentheil das Licht ist; und drittens, dass die Schwere Einheit in der Allheit, und das Licht Allheit in der Einheit ist.

Da wir aber dieses Buch nicht zur Unterhaltung schreiben, so können wir hiebei nicht ins Einzelne uns einlassen, sondern müssen kurz das Ende anzeigen:

„Es ist eine und dieselbe Natur, welche auf gleiche Weise „das Einzelne in das Ganze, und das Ganze ins Einzelne setzt; „als Schwere nach Identification der Totalität, als Lichtwesen „nach Totalisirung der Identität tendirt.

„Der beiden Principien ewiger Gegensatz und ewige Einheit „erzeugt erst als Drittes und als vollständigen Abdruck des „ganzen Wesens jenes sinnliche und sichtbare Kind der Natur, „die *Materie*.“

Es ist gewiss neu, die Materie ein *Kind* nennen zu hören; sie gilt sonst etwa für die *Mutter* der Dinge. Möge denn diese Neuheit den Leser ermuntern, uns weiter zu folgen; denn wir sind noch nicht fertig.

§. 107.

Man erwartet vielleicht, oder fordert wohl gar, wir sollten nun eilen, die Lehre, deren schwache Seite gezeigt worden, auch von ihrer starken Seite darzustellen; oder wenigstens anzugeben, wie ein sehr geistreicher Mann sich habe auf solche Weise täuschen können. Dadurch könnten wir uns allerdings bei denjenigen empfehlen, die jetzt ungern an die Jahre zurückdenken, da sie selbst eifrige Anhänger dieser Lehre gewesen sind. Es würde ihnen, und dem Zeitalter überhaupt, zur willkommenen Entschuldigung gereichen, wenn sich ein ent-

scheidender, einfach klarer Grund angeben liesse, aus welchem das Uebermaass einer wenig rühmlichen Leichtgläubigkeit könnte erklärt werden.

Wir haben nicht Hoffnung, solchen Ansprüchen Genüge leisten zu können; obgleich *Schelling* am Ende jener Abhandlung versichert, „die Ordnung und Verkettung der Natur würde „auch derjenige nicht anders aussprechen können, welcher nur „mit reinem Sinn und heiterer Einbildungskraft sie betrachtet; „ja, wollte er das Wesen dieser Welt in Worte fassen, und „aufrichtig aussprechen, er würde als *blosser Anschauer* keinen „andern Ausdruck desselben finden, als den wir gefunden „haben."

Diese Versicherung ist so imponirend dreist, dass man Mühe hat, ihr zu widerstehen. Hat ihn die blosse Anschauung getäuscht: so ist ihm zwar etwas begegnet, wovor der Denker sich hüten soll; aber der Fehler ist dann gewiss sehr natürlich, und wird sich wohl verbessern lassen.

Unstreitig ist reiner Sinn und Aufrichtigkeit im Sprechen die erste Tugend eines guten Metaphysikers. Hat er nicht das Gegebene sorgsam aufgefasst, und treulich wiedergegeben, so ist seine Lehre ohne Grund und Boden; hat er den Dingen Begriffe aufgezwungen, die nicht *aus ihnen selbst* im Wege eines nothwendigen Denkens hervorgingen, so werfen die Dinge diesen Zwang wieder ab, und spotten der Künste, womit man sie fangen wollte.

Man vergleiche jetzt folgende Stelle aus derselben Abhandlung, der wir bisher nachgingen. Es ist die Rede vom Lichte; oder vielmehr, sie wird eben hier darauf geleitet.

„Wie nun das Ewige, als Einheit in der Allheit, die Schwere „in der Natur ist, so folgt, dass dasselbe, auch als Allheit in „der Einheit, überall gegenwärtig sei, im Theil wie im Ganzen, „und die Dinge eben so allgemein als die Schwere begreife."

„Wo sollten wir aber dieses zweite Wesen *finden*, wenn nicht „in jenem allgegenwärtigen Lichtwesen, in welches die Allheit „der Dinge aufgelöset, dem Jupiter, von dem Alles allerwärts „erfüllt ist?

„Unvollkommen und nur von der einzelnen Erscheinung „hergenommen, könnte jener Ausdruck scheinen; doch kaum „zu missdeuten von dem, welchem *der Alten Begriff von der „Weltseele, oder dem verständigen Aether* bekannt ist, und der

„nur weiss, *dass wir damit etwas weit Allgemeineres ausdrücken* „*wollen, als was gewöhnlich durch das Licht bezeichnet wird.*"

Sehr stolz fürwahr! klingt dies unvorsichtige Bekenntniss alter eingemengter Fabeln, und neuer selbstgemachter Allgemeinheiten. Das Licht der Sonne muss sich schämen, so unvollkommen zu sein, dass es kaum werth ist, seinen Namen herzuleihen für die Substanz, sofern sie auch im Einzelnen das Ganze ist!

Der wahre Naturforscher pflegt in Sorgen zu sein, dass seine Begriffe wohl nicht im Stande sein möchten, die Natur zu erreichen. *Schelling* ist besorgt, die Natur möchte seine Begriffe nicht erreichen. Und er hat Ursache dazu! Welches Einzelne erreicht denn das Ganze? Welches Einzelne aber dürfte, nach *Schelling, unterlassen*, das Ganze zu sein? Wo bleibt, wenn die Natur nicht gehorchen will, wenn sie nicht leistet, was der Genius verhiess, — wo bleibt die Einheit des Bandes?

§. 108.

Wie *Schelling* die Natur anschaute, so sah er auch die Systeme. Sein rascher Blick behielt nicht Zeit, scharfe Eigenthümlichkeit treu aufzufassen; Gedanken und Sachen sollten sich gefallen lassen, gemengt, geformt, neu benannt, in Eins verschmolzen zu werden.

Kant hatte längst so weit richtig gesehen, dass die Materie, (von dieser wollen wir beginnen, um alsdann das Uebrige rückwärts zu verfolgen,) nicht als Stoff, als blosses raumerfüllendes Etwas könne gedacht werden; als ob auf die Frage, *was ist Materie?* ohne Weiteres könnte geantwortet werden: *sie ist das Räumliche.* Denn die Erfüllung des Raums schliesst in sich den Begriff eines Hindernisses, welchen ein Anderes antreffen würde, in den nämlichen Raum, der schon voll ist, einzudringen; der Begriff der Materie enthält also eine Relation, einen Gegensatz gegen das Aeussere. Darum sagte *Kant:* „Die Materie erfüllt einen Raum nicht durch ihre blosse Existenz, sondern durch eine besondere bewegende Kraft." * Die besondere bewegende Kraft war nun zwar nichts Besseres, als das erste beste Seelenvermögen; das Nachdenken war lange nicht weit genug fortgesetzt; aber es war doch angefangen.

Kant fürchtete nun, nachdem er den Fehler, eine *ursprüng-*

* *Kant's* metaphys. Anfangsgr. d. N. W. S. 33. [Werke, Bd. VIII, S. 478]

liche Repulsion anzunehmen, einmal zugelassen hatte, die Materie werde sich ins Unendliche zerstreuen. Oder vielmehr, diese Furcht war für ihn ein Motiv des fortschreitenden Denkens, das aber sich auf eine dargebotene Krücke voreilig lehnte. *Newton's* Attractionslehre war in Umlauf gesetzt; *Kant* bediente sich ihrer unbehutsam, indem er in der Gravitation die Gegenkraft der Repulsion zu finden meinte. Eine leichte Ueberlegung hätte zeigen können, dass der Erfahrung gemäss die Gravitation viel zu schwach ist, um den Zusammenhang der Körper zu erklären. Doch für jetzt können wir uns darauf noch nicht weiter einlassen, denn unsre Absicht ist hier noch nicht auf Naturphilosophie, sondern auf allgemeine Metaphysik gerichtet.

Nach den kantischen Sätzen hatte aber *Schelling* eben nicht Ursache, in der vorher angeführten Abhandlung gleich Anfangs zu erzählen: *er nehme* die Materie nicht für Stoff, sondern betrachte sie als eine „Triplicität," worin ein Gegensatz aufgehoben sei. Denn die Vorstellung von dem *Soliden*, oder dem Stoffe im Raume, war schon durch *Kant* beseitigt; zwei Kräfte von entgegengesetzter Richtung, die zusammen ein Drittes darstellen, waren schon vor *Schelling* eingeführt worden. Ja die eine von diesen Kräften war nach *Kant* die Schwere; wenn nun freilich die andre, entgegengesetzte, den Namen des *Lichts* führen sollte, so wurde dadurch, wie wir nur eben zuvor gelesen haben, etwas *„weit Allgemeineres, als was gewöhnlich damit bezeichnet wird,"* angedeutet; sollte es aber etwas Bestimmtes, Passendes sein, so musste es eine Kraft von entgegengesetzter Richtung, das Gegentheil der Schwere sein; mithin die kantische Repulsionskraft und nichts anderes.

Man sagt gewöhnlich, die Körper sind schwer. *Schelling* sagt, die Schwere ist die Mutter, die Materie ist das Kind. Neu klingt der Ausdruck; denn er trägt den Stempel des Idealismus. Niemand hält die Schwere für Etwas; ihr Kind, die Materie, kann also auch nicht Anspruch auf Realität machen. Dieser Idealismus gehört *Kant;* wo ist *Schelling's* Eigenthum? Ohne Zweifel liegt es darin, dass „die Schwere für sich der „ganze und untheilbare Gott ist, in wiefern er sich als die Ein„heit in der Vielheit, als Ewiges im Zeitlichen ausdrückt."

Auch hievon müssen wir noch etwas abziehn. Das *„Inwiefern"* ist bekanntlich das Eigenthum des *Spinoza;* auf dessen *quatenus* wir schon oben (§. 49) aufmerksam machten. Es wäre

ein Verdienst gewesen, zu untersuchen, in wiefern dieses *Inwiefern* überhaupt einen Sinn habe, oder keinen; denn die mancherley *quatenus* setzen ein spaltendes, sonderndes Princip voraus, dessen Realität noch etwas schlimmer als problematisch ist. Die Untersuchung hierüber würde das gerade Gegentheil des schellingschen Bandes ergeben haben.

Dass aber die Schwere für sich der *ganze* und untheilbare Gott sei, — dies, fürchten wir, möchte selbst dem *Spinoza* zu hoch gewesen sein. Und hier ist nun der Hauptpunct der schellingschen Eigenthümlichkeit. Die Behauptung und Forderung, dass polypenartig *jedes* Gesonderte wieder das Ganze enthalten und entwickeln solle, diese ist das schlechthin Ungereimte, welches einerseits den eigenthümlichen philosophischen Muth *Schelling's*, — andererseits aber den gewaltigen Zwang documentirt, welchen die Erfahrung durch ihre gegebenen Formen über den tiefer denkenden Geist auszuüben vermag. Denn aus leerer Lust, ungereimte Dinge zu sagen, sind *Schelling's* Lehren nicht geflossen. Untreu in seinen Auffassungen des Einzelnen, hat er sich dennoch dem Gesammteindruck überlassen, welchen die Natur und die Systeme zusammen genommen hervorbringen. *Und eben diese Passivität ist's, was wir ihm, dem Philosophen, als Vorwurf anrechnen;* wiewohl darin, von einer andern Seite angesehen, für den Philosophen, als *Menschen*, die beste Entschuldigung liegen dürfte.

Die Erörterung dieses Hauptpuncts aber fordert, dass wir weiter zurück gehen.

§. 109.

Schelling hat sich vielleicht nirgends mehr Mühe gegeben, *deutlich* seine Meinung zu sagen, als in den *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, in den Zusätzen der zweiten Auflage, von 1803.

Allein nicht bloss um der Weitläuftigkeit aus dem Wege zu gehn, in die wir uns hier nicht verwickeln dürfen, sondern aus einem wichtigern Grunde haben wir es vermieden, dies Buch bei unsern Betrachtungen zum Anknüpfungspuncte zu gebrauchen. *Schelling* zeigt sich nämlich dort noch gänzlich befangen in der fichteschen Ansicht, eben indem er gegen sie polemisirt; so, dass man in das Buch gar nicht hineinkommen kann, ohne idealistisch-theologische Voraussetzungen zum Grunde zu legen. Dem ächten metaphysischen Gegensatz des *esse* und *inesse* weit näher steht

das, was wir oben (§. 102) als Anfang des Vortrages über Ideales und Reales anführten; der Gegensatz des reinen Sein, und dessen, *„was nicht von selbst sein könnte."* Wie *Schelling* es gemacht habe, sich diesem bessern Anfangspuncte allmälig wieder zu nähern, wollen wir hier nicht fragen; ihn scheint die fortgesetzte Betrachtung der Natur geleitet zu haben, in welcher mit dem Idealismus nichts anzufangen ist.

Schelling ist auf jeden Fall nur allmälig, und nicht, wie es hätte geschehen müssen, durch entschiedenes Abbrechen, durch Bekehrung, vom Idealismus losgekommen; darum hat er den alten Irrthum unter andern Namen beibehalten.

Wir wollen hier einen Augenblick verweilen. *Fichte*, mit seiner Behauptung: *das Ich setzt sich selbst,* ist für die neuere Zeit vollkommen das, was *Heraklit* mit seinem: *Alles fliesst!* für das Alterthum war. Beide haben einen Irrthum deutlich ausgesprochen, welcher denjenigen zur Wahrheit führt und gleichsam treibt, der sich ihm gerade entgegenstemmt. Wer aber im mindesten gemeine Sache mit ihm machen, ihn verarbeiten, verbessern, veredeln will, der ist verloren. Jene *beiden* Sätze sind keineswegs aus der Luft gegriffen; den ersten gab die innere, den zweiten die äussere Erfahrung an die Hand; aber die Erfahrung ist keine unmittelbare Erkenntniss; sie will durchdacht sein, um es zu werden. Dies Durchdenken kann in seinem Beginnen nur die Form eines vollkommenen Streits wider sie annehmen; wie bei den Eleaten, da sie die veränderliche, fliessende Welt schlechthin für Täuschung erklärten. So ist auch das Ich des Idealisten ein vollkommenes Unding; und die Vorstellungsarten, auf die es führt, sind nicht das, was man behalten, sondern das, was man aufheben, verneinen soll, um dadurch zur Wahrheit zu gelangen.

Nun führt aber das idealistische Ich, die ursprüngliche und vollkommene Identität des Objects und Subjects, auf den Gedanken: was das Ich sei, das müsse es in sich setzen, und was es in sich setze, dieses sei dadurch in ihm. Mit andern Worten: das Object muss dem ganzen Ich gleich sein, folglich enthält es auch das Subject; und gleicherweise muss das Subject dem Ich gleich sein, folglich ist es ebenfalls das Ganze, und enthält in sich das Object. Wer an diese Vorstellungsart einmal gewöhnt ist, der bleibt daran kleben, auch nachdem er das Ich in eine untergeordnete Stellung gebracht, und ihm das

Absolute substituirt hat. Daher ist bei *Schelling* nicht bloss die Schwere der ganze und untheilbare Gott, sondern darum ist *Identität in der Totalität, und Totalität in der Identität,* sein herrschender, überall wiederkehrender Gedanke. Darum konnte er auch das spinozistische *quatenus* so gut gebrauchen; welches die bequemste aller Manieren ist, Vielheit in die Einheit ohne Umstände hineinzubringen. Nach dieser Manier hat die Philosophie keine andre Aufgabe als die, das Eine von allen Seiten zu zeigen; denn dass es viele Seiten habe, setzt sie voraus; indem ja die Erfahrung einen Jeden hieran längst gewöhnt hat, und uns fortwährend darin bestärkt, mögen wir nun die veränderlichen Dinge ausser uns, oder das sich selbst setzende Ich in uns, vor Augen haben.

Nach diesen Vorerinnerungen wollen wir *Schelling's* eigene Worte anführen. *

„Das Absolute ist ein ewiger Erkenntnissact; ein Produciren, „in welchem es auf ewige Weise sich selbst, in seiner *Ganzheit,* „als Idee, als lautere Identität, — zum *Realen,* zur Form wird; „und hinwiederum auf gleich ewige Weise sich selbst als Form, „in so fern als Object, in das Wesen oder das Subject auflö„set." Wer wird diese Ausdrücke verstehen, und ihren Ursprung begreifen, der nicht das Ich darin sieht, ja es als alten Bekannten begrüsst? Die Abhängigkeit *Schelling's* von *Fichten* liegt hier aufs deutlichste am Tage. Ferner:

„In dem absoluten Erkenntnissact haben wir vorläufig zwei „Handlungen unterschieden; *die,* in welcher es seine Subjecti„vität und *Unendlichkeit* ganz in die Objectivität und *Endlich„keit,* bis zur wesentlichen Einheit der letztern mit der erstern, „gebiert; *und die,* in welcher es sich selbst in seiner Objectivi„tät oder *Form* wieder auflöset in das Wesen. Da es nicht „Subject, nicht Object, sondern nur das identische Wesen bei„der ist, kann es als absoluter Erkenntnissact nicht hier rein „Subject, dort rein Object sein; es ist immer — und es ist als „Subject (wo es die Form auflöset in das Wesen) und als Ob„ject (wo es das Wesen in die Form bildet) nur die reine Ab„solutheit, die ganze Identität."

So kommen nun *drei Einheiten* zum Vorschein: die, in wel-

---

* *Schelling's* Ideen zur Philosophie der Natur, zweite Auflage, Seite 73 u. s. f.

cher das Wesen zur Form, die, worin die Form zum Wesen, und die, worin diese beiden Absolutheiten wieder Eine Absolutheit sind.

Und nun die Dreistigkeit der Behauptung: „Was wir hier „als Einheiten bezeichnet haben, *ist dasselbe*, was Andere unter „den *Ideen* oder *Monaden* verstanden.“ Wer sind diese Andern? Doch ohne Zweifel *Platon* und *Leibnitz*. So mussten sich diese grossen Männer der Vorzeit, die an *Schelling's* Absolutes so wenig dachten und denken konnten als an *Fichte's* Ich, wovon jenes die ungetreue Copie ist, — gefallen lassen, dass ihre Lehre umgedeutet wurde in ein Zeugniss, welches ein directes Bekenntniss enthalten würde, dass *ihre eigenen* Worte, Ausdrücke, Wendungen, Darstellungen, durch welche sie für gut fanden sich mitzutheilen, eben so ungeschickt und übel gewählt, als abweichend seien von *Schelling's* Redeformen. Aber die Männer sprachen anders, weil sie anders dachten; und der schellingsche Ausdruck taugt im mindesten nicht für ihre Gedanken, die einen ganz andern Zusammenhang hatten. Man braucht nur zu *zählen*, um den Unterschied zu spüren. Die ersten Einheiten *Schelling's* sind nothwendig ihrer drei; aber wer hat je von drei leibnitzischen Monaden oder drei platonischen Grundideen gehört? Wollen wir etwa diejenigen Ideen dazu nehmen, welche nach *Platon's* Timäus Gott *mit Gewalt* verbindet, weil sie sich *schwer* verbinden lassen? Was würde wohl aus der schellingschen Lehre, wenn man diese Gewalt auf sie anwendete?

§. 110.

Blosse Gewöhnung, wird man einwenden, konnte es doch schwerlich sein, wodurch *Schelling* dahin gebracht wurde, sein Absolutes dem fichteschen Ich so ähnlich zu gestalten. Da er einmal gegen *Fichte* anfing zu streiten: so hätte er sicher auch jenes Verhältniss im Ich, wornach sowohl dessen Subject als Object dem Ganzen gleich sein sollen, verabschiedet, wenn es ihm nicht zu irgend welchen Diensten brauchbar gewesen wäre.

Dieser Einwendung können wir nur beistimmen. Allerdings leistet der Gedanke, dass in jedem Einzelnen sich das Ganze wiederhole, bei *Schelling* grosse Dienste: nämlich dadurch wächst das System wie eine Pflanze. Es treibt Knospen ohne Zahl;

jede Knospe ist absolut; aus jeder gehen, wenn man will, alle Dinge hervor.

„War es etwa," fragt *Schelling* irgendwo,* „dass wir das Ab-„solute als ein Gewächs vorstellten, das sich durch Ableger „fortpflanzt?" Und als ob er die Kraft dieses Gleichnisses selbst keineswegs empfände, fährt er sogleich fort: „sollte es „Ein Theil seines Wesens sein, der sich zum Subject, Ein „Theil, der sich zum Objecte machte?" Gerade dann wäre das Gleichniss unpassend. Denn der Ableger wird zur selbstständigen Pflanze; er ist kein Theil von solcher Beschaffenheit, dass erst ein andrer, ungleichartiger, hinzukommen müsste, um das Ganze, wie Subject und Object das Ich, zusammenzusetzen. Das schellingsche Absolute gleicht wirklich dem Gewächs mit Ablegern; denn jeder Ableger empfing zwar von jenem die *Möglichkeit*, für sich zu sein; *die Wirklichkeit aber des abgesonderten Daseins liegt in ihm selbst*;** so wie bei *Spinoza* die Substanz nicht das Bestimmte der endlichen Dinge enthält, und folglich sie eigentlich nur der Möglichkeit nach begründet (§. 51).

Um nun diesen Pflanzenwachsthum unmittelbar vor Augen zu stellen, bedarf es nur noch einer einzigen Stelle aus den Ideen zur Naturphilosophie, wo es (S. 80) also lautet:

„Die besondere Einheit, eben deswegen, weil sie dieses ist, „begreift auch für sich wieder alle Einheiten in sich. So die „Natur. Diese Einheiten, deren jede einen bestimmten Grad „der Einbildung des Unendlichen ins Endliche bezeichnet, wer-„den in drei Potenzen der Naturphilosophie dargestellt. Die „erste Einheit, welche in der Einbildung des Unendlichen ins „Endliche selbst wieder diese Einbildung ist, stellt sich im „Ganzen durch den *allgemeinen Weltbau*, im Einzelnen durch „die Körperreihe dar. Die andre Einheit der Zurückbildung „des Besondern in das Allgemeine, oder Wesen, drückt sich „(aber immer in der Unterordnung unter die reale Einheit, „welche die herrschende der Natur ist,) in dem *allgemeinen Me-„chanismus* aus, wo das Allgemeine oder Wesen als *Licht*, das „Besondre sich als *Körper*, nach allen dynamischen Bestimmun-„gen, herauswirft. Endlich die absolute In-Eins-Bildung oder

* Philosophie und Religion, von *Schelling*. S. 26.
** A. a. O. S. 20.

„Indifferenzürung der beiden Einheiten (dennoch im Rea-„len), drückt der *Organismus* aus; welcher daher selbst wieder, „nur nicht als Synthese, sondern als Erstes betrachtet, das *An* „*sich* der beiden ersten Einheiten und das vollkommene Gegen-„bild des Absoluten in der Natur, und für die Natur ist.“

Diese Stelle bedarf keines Commentars. Als Auffassung des Gegebenen im Weltbau, im Lichte, im Organismus, ist sie erzwungen; als Bezeichnung dessen aber, was *Schelling* will, und wie er fortschreitet, ist sie vollkommen charakteristisch; und giebt jedem, der nur nicht mehr darin sucht als darin liegt, zulängliche Auskunft. Der Satz, dass in jedem Einzelnen sich das Ganze wiederhole, leistet treffliche Dienste zum Fortschreiten; er ist statt aller Methode.

Dennoch sehen wir neue Einwendungen voraus. Musste denn nicht, wird man sagen, *Schelling* den ungeheuern Zwang fühlen, welchen dieser Satz sowohl den Begriffen als den Dingen anthut? Wie konnte er denn übersehen, dass mit jedem neuen Schössling, den sein Gewächs treiben würde, offenbarer werden müsste, wie diese Schösslinge sich immer weiter von der Wurzel entfernen; so dass ihre Abhängigkeit mit dieser Entfernung wächst, und die Unfähigkeit des Theils, dem Ganzen gleich zu sein, immer seltsamer ins Auge springt? Der Zweig ist ja doch einmal nicht der Baum; wozu denn die Spielerei, als ob jener etwas affectirte, das er nicht erreichen kann? Welcher Metaphysiker hat sich einfallen lassen, von einer Substanz zu reden, die sich *als Substanz* in ihren Affectionen spiegele? Und das schellingsche Absolute ist doch offenbar von *Spinoza's* Substanz nur durch den Namen, und durch einige fichtesche Reminiscenzen verschieden!

Auch dieser Einwendung können wir direct nichts entgegen setzen. Wenn aber *Schelling* sich dringend genug durch so nahe liegende Betrachtungen zu schärferer Kritik seiner eigenen Ansichten aufgefordert finden konnte: so muss der Grund, dass er dennoch dabei blieb, wohl tiefer liegen. Wir wollen, um denselben zu finden, einmal zum Versuch das Gegentheil annehmen; wir wollen uns fragen, was denn wohl herauskomme, wenn man den Satz fallen lässt, von dem wir reden. Es sei also nun wiederum der Theil kleiner als das Ganze; und da die Natur, wie sie gegeben vor uns liegt, sich in ihren Theilen höchst ungleichartig zeigt, so seien auch die Theile,

welche nach *Schelling's* Ansicht wenigstens die *Qualität* des Ganzen in sich tragen müssten,) jetzt nicht mehr homogen, sondern heterogen. Wir fragen, was nun daraus werde, wenn man übrigens die spinozistische Ansicht lässt, wie sie ist? Es mag alsdann wohl irgend ein Uebelstand zum Vorschein kommen; und es mag wohl sein, dass *Schelling* eben diesen vermeiden wollte, indem er die Eigenthümlichkeit seiner Lehre, den Satz, dass im Einzelnen sich das Ganze wiederhole, gegen die leichtesten und offenbarsten Widerlegungen dennoch vest hielt.

Es seien demnach *A* und *B* die Theile eines beliebigen Ganzen; sie seien unter einander gerade so verschieden, wie Object und Subject es in dem absoluten Erkenntnissacte ihren Begriffen nach sein müssen. Ferner möge sowohl *A* als *B* jedes für sich wiederum ungleichartige Theile enthalten; etwa so, wie in der Natur Gravitation und chemische Attraction, Wärme und Licht; und wie im geistigen Wesen die Seelenvermögen verschieden gedacht werden. Man reflectire nun auf das aus *A* und *B* verbundene Ganze; so mag das Band, das sie zusammenhält, beschaffen sein, wie es will: die Ungleichartigkeit in dem Ganzen wird dadurch nicht geringer, die Vielheit nicht kleiner. Die Einheit ist immer nur Zusammenfassung; wir können sie allerdings zwar wohl *Einheit* nennen, aber nicht *Eins*. — Man nehme nun eine andere Richtung des Denkens. Wir wollen Eins, das schlechthin Eins sei, ohne alle innere Vielheit, voraussetzen; so enthält es gewiss nicht jene *A* und *B*, denn diese sind Vieles. Aber dennoch soll es in sie übergehen, auseinandertreten, sich verwandeln. Wir wollen nun einmal so nachgiebig sein, den *nisus* oder den Trieb dieser Verwandlung in dem Einen vorauszusetzen; wohl wissend freilich, dass dieses ein Trieb zur Nicht-Einheit in dem Einen sein würde, ähnlich dem widersinnigen Triebe des Ich, *sich nicht*, also das Nicht-Ich zu setzen. Allein hierüber die Augen zudrückend lassen wir es zu, dass das Eine behaftet sei mit dem Triebe zur Nicht-Einheit; ja wir lassen nun in Gedanken diesem Triebe vollen Lauf. Was geschieht? Die Verwandlungen beginnen ihren Zug; das Alte vergeht, das Neue entsteht, die Vielheit ist da, die Einheit ist verloren! Denn ist sie nicht aufgegangen, verzehrt, wie sich die Zwiebel verzehrt, wenn sie die Blume treibt? Man blicke nur zurück auf die

Voraussetzung. Wir verschmähten das Ganze, welches nur formale Einheit hatte, und aus Theilen bestand, wir setzten Eins, das nicht Vieles war. Aber es sollte Vieles *werden*. Wenn es nun wurde, was es *nicht* war, so hörte es gewiss auf, das zu sein, was es war, nämlich Eins! — *Dieses* nun ist der Uebelstand, den man nicht ertragen kann. Was ist zu thun? *Man muss Gewalt brauchen!* Man muss *Befehl* geben: das Eine solle auch nach der Verwandlung noch da sein. Allein jetzt ist statt des Einen nur Vieles zu finden. So muss denn *dies Viele* den Befehl befolgen und erfüllen. *Jedes Einzelne in diesem Vielen muss das ursprüngliche Eine sein.* Dann sind glücklicherweise die Begriffe so gänzlich verworren, dass man nichts mehr deutlich unterscheiden kann; und nun mag man sich immerhin damit trösten, die Verwandlung des ursprünglichen Einen sei nur ein Traum; es sei noch in seiner Integrität vorhanden, denn *man könne ja in jedem Augenblicke sich im willkürlichen Denken wieder auf den Anfangspunct der zuvor beschriebenen Gedankenreihe zurückversetzen,* und die Verwandlung als *eben jetzt bevorstehend,* folglich das Eine als noch nicht zersplittert betrachten. —

Einen solchen Grad von Verwirrung hätte *Spinoza*, der übrigens selbst Meister in dergleichen Künsten ist, doch sicher nicht geduldet. Die Einbildung des Unendlichen ins Endliche, die Zurückbildung des Besondern ins Allgemeine, die absolute Indifferenziirung würde er als Künsteleien verworfen haben. Nach ihm *war* das Endliche im Unendlichen; und damit gut! Wozu brauchte es noch hinein oder zurück gebildet zu werden? Die Substanz begründet ja doch ohnehin die Dinge in ihrem abgesonderten Dasein nur der *Möglichkeit* nach; „die „endlichen Dinge sind nicht real; ihr Grund kann daher nicht „in einer Mittheilung von Realität, er kann nur in einer *Ent-„fernung*, in einem *Abfall* vom Absoluten liegen. Der Grund „der *Wirklichkeit* ist im Abgefallenen selbst. Der göttliche „Funke der *Freiheit* durchbricht die absolute Identität.“ *

Und nun ist das System, wofern es auf strengen Zusammenhang Anspruch machte, wirklich zerbrochen; „*das Verhältniss „von Möglichkeit und Wirklichkeit ist der Grund der Erscheinung „der Freihtit, welche allerdings unerklärbar ist.*“ ** Wozu

* *Schelling's Philosophie und Religion*, S. 35, 38, 55.

** Ebendas. S. 56.

denn alle die unnützen Erklärungen? Freilich ist das Verhältniss zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit das Unerklärbare im Spinozismus wie in der alten Metaphysik; das Wort *Freiheit* ist hier ganz überflüssig; und das Bekenntniss, nicht erklären zu können, *macht* die erkünstelten Erklärungen überflüssig. *Spinoza* war hier eben so klug als in seiner Rechtslehre; er stellt die Unwahrheit und das Unrecht nackend hin; und versucht nicht zu bemänteln, was doch nicht entschuldigt werden kann. *Schelling* aber, sonst so dreist, konnte sich von *Kant's* transscendentaler Freiheit nicht trennen. Warum nicht? Weil er das Sittliche zu wenig kannte; und wirklich das allgemeine Vorurtheil, als hänge dieses mit jener unzertrennlich zusammen, in sich aufgenommen hatte. Mit welchen Augen mag er *Leibnitz* und die ältern Denker gelesen haben!

DRITTES CAPITEL.

Vergleichung der neuern Lehren unter sich, und mit den ältern.

§. 111.

Alle philosophischen Systeme haben mit einigen gemeinsamen Schwierigkeiten zu kämpfen. Keins lässt sich vollständig entwickeln, ohne dass man auf Gegenstände stiesse, die den Denker als einen Verwegenen zurück zu schrecken scheinen. Die Theorie sucht die Sphäre, worin die längst geordneten Gedanken des praktischen Menschen sich bewegen, zu überschreiten; alsdann aber entsteht ein Gefühl von unvermeidlichem Misstrauen gegen die Kraft und den Beruf des Menschen; welches Misstrauen wir nicht anders als gerecht finden können.

Wenn wir nun, dieses Gefühl beibehaltend, dennoch einen Versuch wagen wollen, in wie weit sich die menschlichen Erfahrungsbegriffe unter einander ins Gleichgewicht bringen lassen: so dürfen wir gegen *Schelling* nicht diejenigen Vorwürfe erneuern, welchen er wegen seines Strebens zur Naturphilosophie schon im allgemeinen ausgesetzt war.

Weit entfernt, über die Art und Weise, wie er das Schöne und Gute mit dem Wahren verknüpft, seiner Meinung zuge-

than zu sein,* müssen wir, anstatt hierüber gegen ihn zu streiten, vielmehr daran erinnern, dass die Thatsachen, welche dem Menschen vor Augen liegen, das Natürliche mit dem Schönen und Guten verbunden, und dieses als wurzelnd in jenem darstellen. Durch solche Verbindung kann nun auch das vorhandene Schöne und Gute weder geringer noch schlechter werden als es ist. Wenn gleichwohl Einige es durchaus nicht ertragen können, in dem Geistigen selbst das Natürliche aufzufassen, (wie der Verfasser bei Gelegenheit seiner Psychologie genugsam erfährt,) so muss man ihnen zwar ohne Zweifel ihre Ansicht lassen, die sie nach ihrer Versicherung weder abändern können noch dürfen: aber es wäre sehr unzeitig, unter solchen Umständen mit *Schelling* über Dinge zu rechten, die nicht innerhalb der Grenzen metaphysischer Naturbetrachtung liegen.

Der Punct, wohin wir gelangen wollten, ist erreicht; und wir brauchen der Geschichte nicht weiter nachzugehn. Vergebens verlängert sie sich, um noch deutlicher, als durch *Schelling's* Lehre schon geschehen ist, zu zeigen, was daraus wird, wenn man die in den Formen der Erfahrung gegebenen Widersprüche *anhäuft, anstatt sie aufzulösen.* Diese rein theoretische Betrachtung ist's, wozu uns *Schelling* noch mehr als *Spinoza* auffordert, dem er, wie es schon das Zeitalter und dessen Bildung mit sich bringt, in so vieler Hinsicht überlegen ist.

Die Vergleichung zwischen Beiden, wozu in Ansehung des Hauptpuncts schon oben (§. 101) Veranlassung war, braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden. Noch viel weniger ist es nöthig, auf entferntere Vergleichungen auszugehen; es giebt deren genug, die ein Vergnügen daran finden, *Schelling's* Bild in jedem berühmten Philosophen alter und neuer Zeit wieder zu erkennen; und sie überheben uns dadurch einer Mühe, indem unsre Absicht nicht wider den Einzelnen, sondern wider den metaphysischen Irrthum überhaupt gerichtet war; und in diesem Capitel nur die folgende Abtheilung soll vorbereitet werden.

---

* Dahin gehören seine Versuche, zum Schutze der Philosophie die *Kunst* herbeizurufen, welcher (nach einigen Stellen im Systeme des transscendentalen Idealismus) „das Unmögliche gelingt, nämlich einen unendlichen Gegensatz in einem endlichen Producte aufzuheben;" indem sie das wahre und ewige *Organon* zugleich und *Document* der Philosophie sei. Dahin gehört auch die Behauptung, dass Schönheit den unendlichen Widerspruch im Object aufhebe u. dergl. m.

Die wichtigsten Berührungspuncte der Systeme liegen fast von selbst vor Augen. Eine absolute Identitätslehre, als Correctiv zugleich für *Fichte* und für *Spinoza*, hatte nur nöthig, die prästabilirte Harmonie des Ausgedehnten und des Denkenden ins Gleichgewicht zu bringen (§. 98). Alles lag bereit; nur einige Redensarten brauchten sich zu ändern. *Ideales* und *Reales* bedeuteten nun das Getrennte im Ich oder in der Substanz; fragte aber Jemand, *was ist denn das Eine?* so war die Antwort: *weder* Ideales *noch* Reales. Ohne Zweifel also die unbekannte Einheit beider. Eben darum aber ist dies Unbekannte dennoch durch beide Entgegengesetzte ursprünglich bestimmt; und eine Rede von Einheit und höherer Einheit, vom Bande u. s. w. soll den Riss mit Worten zudecken; als ob Entgegensetzung sich durch Befehl in Gleichsetzung verwandeln liesse. Alle Widersprüche, deren jeder einzeln genügt, um metaphysisches Denken in Bewegung zu setzen, sind hier dergestalt in ein Knäuel zusammengezogen, dass man keinen einzelnen mehr gewahr wird, wohl aber alle zugleich *fühlt;* daher sich seit *Schelling* so manche der bessern Köpfe von der Philosophie zurückziehn, und die Hoffnung aufgeben, jemals wahre Belehrung von ihr zu empfangen. Wie soll es anders geschehn, wenn alle Triebfedern des Denkens dergestalt gegen einander geklemmt werden, dass keine einzige zu ihrer Wirksamkeit gelangen kann?

Freilich einige sehr geistreiche und selbst geniale Männer, die fortwährend die schellingsche Lehre im Ansehen erhalten, werden hier widersprechen. Aber vielleicht betrachten sie die schellingsche als die beste unter den schlechten Philosophieen; weil sie den *Gesammteindruck*, welchen das ganze Gegebene auf uns macht, am vollständigsten wiedergiebt. Die andern Theorien leiden an sichtbarer Einseitigkeit; *Schelling* weiss am besten von *Allem* zu reden. Und zwar hat seine Rede den Reiz des *Wunderbaren;* der hier sogar der Reiz des *Wahren* selbst darum zu sein scheint, weil die Natur nun einmal ohnehin als unergründlich betrachtet wird. Wir wollen uns hüten, zu sagen, wir hätten sie schon ergründet; aber es ist nothwendig, zu erinnern, dass der allergrösste Theil dieser berühmten Unergründlichkeit wohl auf Rechnung jener Widersprüche in den gegebenen Erfahrungsformen kommen dürfte, bei denen man längst etwas Besseres und Kräftigeres hätte thun sol-

len, als sie für wahre Wunder hinnehmen, und sich dabei beruhigen.

§. 112.

Schelling und *Fries* stehn einander gegenüber, wie eine Landmacht und eine Seemacht, die sich angreifen wollen, ohne einander erreichen zu können. *Fries* kämpft mit den Waffen der Logik, der empirischen Psychologie, der Mathematik; *Schelling* hat seine Geringschätzung der Logik, seine Verachtung der empirischen Psychologie, seinen Mangel an mathematischer Kenntniss oft genug zur Schau gestellt. „*Welche Hoffnung zur* „*Philosophie für den, welcher sie in der Logik sucht? Keine.*" So spricht *Schelling*.* Wie die Schüler stets den Fehler des Lehrers zu übertreiben pflegen, so hat gar *Eschenmayer* die Logik verdorben, indem er, sich stützend auf das, was gerade die Ungereimtheit im Begriffe des Ich ausmacht, ein *principium tertii intervenientis* statt des alten *principii exclusi medii inter duo contradictoria* einführen will. „Das Selbst tritt zwischen „die beiden entgegengesetzten Factoren Wissen und Sein, und „verbindet das Widerstrebende beider. *Dadurch also*, dass „*schon* im Satze des Selbstbewusstseins Gegensätze in einem „Dritten ausgeglichen sind, erhält die Logik das *principium* „*medii inter duo contradictoria.*" ** Gegen dieses neue Princip wird sich die Logik zu wahren wissen; aber wer noch nicht begriffen hat, dass im Ich ein Widerspruch liegt, und dass dieser Widerspruch Gefahr droht, sich über alles Wissen zu verbreiten, wenn er nicht am rechten Orte mit der Wurzel ausgetilgt wird: — wer dies nicht weiss, der merke auf Herrn Eschenmayer! Dessen Werke legen Zeugniss ab von dem, was aus einem *principium tertii intervenientis, sive medii inter duo contradictoria*, Alles werden kann!

Was die empirische Psychologie anlangt, so brauchen wir kaum zu bemerken, dass *Schelling* sich's vorbehalten musste, seine drei Einheiten und deren Potenzen in sie eben so einzuführen, wie in die Naturlehre; und dass er damit gerade so gut oder so schlecht würde fertig geworden sein wie mit dieser. Wer Licht und Schwere so gewaltsam behandeln konnte, wie wir oben gesehen haben, wie sollte der sich vor dem Wider-

* *Schelling's* Bruno, S. 166.

** *Eschenmayer's* Psychologie, S. 297.

stande der Seelenvermögen fürchten? Er beachtete sie kaum; und dachte sich vielmehr im Gegensatze der Natur die Geschichte, die freilich aus Seelenvermögen Niemand erklären wird.

Aber *Fries*, als ob er davon nichts wüsste, stellt seine Individualität gleich Anfangs* charakteristisch gegen die Eigenthümlichkeit *Schelling's*; so dass der Zuhörer sichs weissagen kann, er werde statt des Dialogs zwei Monologe abwechselnd zu hören bekommen.

Schelling spricht: es muss etwas Vermittelndes in unserm Wissen geben, (er meint das Selbstbewusstsein, worin Object und Subject sich verbinden;) sonst gäbe es nur ein mittelbares Wissen, (dessen Wahrheit *ausser ihm*, in dem von ihm *verschiedenen* Objecte, läge.)

Fries antwortet nicht etwa, dass darin gar kein Unglück zu finden ist, sondern: „ich behaupte, dass hier ein Fehler der „*Selbstbeobachtung* zu Grunde liegt. Alle Sätze sind nur eine „Wiederholung, ein Wiederbewusstsein des Wissens; das un„mittelbar Wahre liegt in der Anschauung, und der freilich „noch zu wenig bekannten unmittelbaren Erkenntniss der „Vernunft."

Hat er nun den Gegner getroffen? *Schelling* hatte sich zufällig des Ausdrucks *Sätze* bedient; die von ihm angeführten Worte lauten so: „wenn alles Wissen auf einer Uebereinstim„mung eines Objectiven mit einem Subjectiven beruhet, so be„steht unser ganzes Wissen aus Sätzen, die nicht unmittelbar „wahr sind, die ihre Realität von etwas Anderem entlehnen."

Dass hier auf Sätze nichts ankommt, dass nicht von der logischen Form, sondern von der ursprünglichen Möglichkeit des Wissens die Rede ist, springt in die Augen. Sucht *Schelling* diese Möglichkeit, nach seiner gleich folgenden Erklärung, im Selbstbewusstsein, und sucht sie *Fries* in der Anschauung und unmittelbaren Erkenntniss der Vernunft: so sind ja beide Theile im Wesentlichen einverstanden! die Wiederholung im Wiederbewusstsein wird sie nicht sonderlich entzweien; sie ist bloss unnütz; übrigens unschuldig und harmlos.

Aber sie streiten dennoch! Warum? weil sie sich Beide auf die Anschauung berufen, die keiner dem andern mittheilen kann.

---

* Man sehe die Streitschrift von *Fries*: *Reinhold, Fichte, u. Schelling*; S. 77.

Und woher diese verschiedenen Anschauungen? *Schelling* zerbricht sich den Kopf wegen der Uebereinstimmung zwischen Object und Subject, ohne zu bemerken, dass ganz unvermeidlich die höhere, prüfende Reflexion, welche das Wissen betrachtet, und es als wahr anerkennt, in ihm Wissen und Gewusstes unterscheidet, und dessen Uebereinstimmung entweder geradezu bejaht oder irgendwie zu erklären sucht; während dagegen in dem Wissen selbst eben so wenig als im Irren eine solche Unterscheidung vorkommt, indem beide niemals ihren Gegenstand *enthalten*, so wenig wie im Bilde das Original enthalten ist, oder enthalten sein soll. *Schelling* war durch den Begriff des Ich verleitet; dieser ganz allein, in speculativer Abstraction aufgefasst, giebt Bild und Original für Einerlei aus. Und diese *Verkehrtheit des Begriffs* erzeugt bei ihm die Einbildung des *Anschauens*; welches da aushelfen soll, wo das Begreifen an sich selbst irre wird. — *Fries* hat andre Gewohnheiten. Er sieht in sich nicht das Ich, sondern kantische Erkenntnissformen; darum schliesst er seinen ersten Abschnitt mit den Worten: „dass es etwas solches, wie die mathematische An-„schauung, die naturwissenschaftlichen Grundbegriffe, meta-„physische, praktische und ästhetische Ideen, in unserm *Wissen* „wirklich gebe, wird Niemand läugnen, *der einigermaassen in* „*diesen Gegenden der innern Erfahrung orientirt ist*; und dass „in diesen *allein* wirkliche Formen unseres Wissens enthalten „sind, wird jeder finden, der sich mit Aufmerksamkeit *beobach-„ten* will.“

Die seltsame Logik, nach welcher das *Allein*, — die Vollständigkeit der Reihe aller Formen, durch Beobachtung, die niemals auf Vollständigkeit Anspruch machen darf, und durch Beobachtung *unseres Wissens*, als ob wir schon alles mögliche und künftige Wissen besässen, — soll gefunden werden; dieses Versehen, das bei einem sonst so sorgfältigen Logiker die Gewalt falscher Angewöhnung verräth: können wir hier nur im Vorbeigehn bemerken. Noch mehr verrätherisch aber ist der Zusatz: *wer einigermaassen in diesen Gegenden der innern Erfahrung orientirt ist.* Denn das heisst: wer jene Begriffe und Ideen in sich *erzeugt* hat, der *findet sie hintennach* in sich, und es kommt ihm nun so vor, als ob er sie ursprünglich wie eine Mitgabe der Natur in sich hätte und besässe. Der ganze Streit, den *Fries* gegen *Schelling* führt, ist nicht gar zu ernstlich. Wo

der Kantianismus nicht geradezu widerspricht, da lässt sich *Fries* die losen und trüglichen Combinationen, mit denen *Schelling* so oft spielt, statt zu untersuchen, recht gern gefallen; ja er *lobt* sie noch gar als etwas Grosses und Verdienstliches. Eine Probe davon, die sich uns gerade darbietet, wollen wir hersetzen. *

„Unsere neuere mathematische Physik hat sich mehr oder „weniger unbewusst das Vorurtheil gegeben: in der Natur strebe „alles nach dem Gleichgewicht; das Werden sei gleichsam ein „der Natur aufgezwungener, fremder Zustand, dem sie ent-„gegen kämpfe, um in ewiger Ruhe zu erstarren; und damit „wurde das Gesetz des Todes, als Mechanismus der Natur, „zum obersten angesetzt; *wenn gleich* schon das anerkannte „Gesetz der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung, oder „das Gesetz, dass die Summe aller Bewegungen in der Welt „weder vermehrt noch vermindert werden könne, das Gegen-„theil hätte beweisen sollen. *Schelling* gehört das Verdienst, „dass er dagegen unter uns zuerst das höchste Gesetz der Or-„ganisation und ihres Lebens anerkannte, *und so die Natur in „sich selbst lebendig machte.*"

Welche Hyperbel! Und welche befremdenden Vorwürfe, *wenn gleich Fries* sich mitten im Schreiben an einen Theil der Antworten erinnerte, die ihm die mathematische Physik von allen Seiten entgegenrufen konnte. Wir müssen aber noch das Nächstvorhergehende und das Folgende jener Stelle angeben.

„Welches ist das oberste Gesetz des Weltlaufs, dem zuletzt „jeder einzelne Process erliegt? Ist es Auflösung in Ruhe, „oder Erneuerung der Bewegung ins Unendliche? — Wir „können leicht nachweisen, dass nur unter der Voraussetzung, „*das Gesetz des Kreislaufes* sei das oberste in der Natur, über-„haupt eine Geschichte der Welt durch die unendliche Zeit „möglich sei; nehmen wir das Gesetz des Gleichgewichts zum „obersten, so erhalten wir immer nur eine endliche Geschichte „der Welt."

Und wenn wir nun eine endliche Geschichte erhielten, — worin läge denn das Uebel? Dass eine solche uns nicht gefällt? Ist das ein Grund, der auf einen Denker wirken kann? Wo sind die Erfahrungen, wo die Beweise, dass die Geschichte

* *Fries* neue Kritik der Vernunft, II Theil, S. 232.

schlechterdings, und abgesehen von der bekannten *Stabilität* unseres Sonnensystems, unendlich sein müsste?

Was heisst das oberste Gesetz des Weltlaufs? Wo ist unter Naturgesetzen oben und unten? Wie, wenn Planeten (wie man gemuthmaasst hat) zersprengt würden; wie, wenn Explosionen von innen her den Jupiter auseinander trieben, und die entstehenden Perturbationen unser Sonnensystem um seine Stabilität brächten, wo wäre denn oben und unten, bei den chemischen oder bei den mechanischen Kräften? — Wir nehmen uns die Freiheit vorauszusagen, dass wir jedenfalls die chemischen Kräfte für die höheren erklären werden, falls *höher* soviel heisst als das Frühere, worauf die *Theorie* führt, und was sich aus der Qualität der Dinge eher ergiebt, so fern dieselbe der Theorie zugänglich ist.

Soll nach jenem Zeugniss *Schelling's* Verdienst darin bestehen, dass er dem Geheimniss des organischen Lebens ein *Wort* zur Bezeichnung gegeben hat; das Wort: Gesetz des Kreislaufs, — so fragen wir: was ist denn das Gesetz des Kreislaufs? Glücklicherweise wissen wir das durch die mathematische Physik. Diese zeigt aufs allerdeutlichste, dass beim Kreislaufe von einem *einfachen* Gesetze gar nicht die Rede sein kann. Sondern *Ein Gesetz muss durch ein anderes gestört werden; sonst erfolgt kein Kreislauf.* Soll das Wort *Kreislauf* auch nur als Symbol passen, so muss irgend Etwas sich zuerst in gleicher Geschwindigkeit und Richtung verändern; dann muss ein Zweites vorhanden sein, was die Richtung dieser Veränderung fortdauernd wiederum abändert; so wird die Bahn gekrümmt, gleichviel ob symbolisch oder im eigentlichen Sinne bei räumlicher Bewegung; und nun muss noch ein solches Verhältniss der krümmenden Centralkraft zu der ursprünglichen Veränderung nachgewiesen werden, dass die Bahn elliptisch in sich zurücklaufen könne. Wer den Ausdruck *Kreislauf* irgendwo, sei es bei welchem Gegenstande es wolle, mit philosophischer Genauigkeit anwenden will, der muss die angegebenen drei Puncte, worauf es ankommt, deutlich nachweisen und sondern. — *Fries* aber, der *die Grundkräfte der Bewegung zu organisirenden Kräften werden* lässt,* treibt hier, durch *Schelling* verleitet, ein unerlaubtes Spiel mit dem Worte *Organismus*, welches auf die be-

* A. a. O. S. 236.

kannten astronomischen Bewegungen gar nicht passt, sondern selbst bildlich und figürlich nur da gebraucht werden kann, wo *Assimilation*, ähnlich der bei Pflanzen und Thieren, vorkommt. Daher kann man es auf den Staat, — man kann es auf ausgebildete Charaktere und Gedankenkreise anwenden; aber nicht ohne Verwirrung der Begriffe auf den Weltbau.

Wir wollen uns hier nicht tiefer in die angeführte Stelle von *Fries* einlassen; es wird nicht an Gelegenheit fehlen, auf Dinge der Art zurückzukommen. Fürs erste war es uns nur darum zu thun, von der übergrossen Gefälligkeit, die *Fries* gegen *Schelling* beweiset, eine Probe zu geben. Solche Gefälligkeit contrastirt sehr mit dem scharfen Gegensatze, den sich Jemand vorstellen möchte, wenn er strenge Logik und ernste Mathematik auf die eine Seite, Phantasie und Enthusiasmus auf die andre Seite stellte. Worin mag der Grund jener Gefälligkeit liegen? *

§. 113.

Dass die Differenz zwischen *Schelling* und *Fries* so gar gross nicht werden konnte, erhellet sogleich, wenn man sich an die gemeinschaftliche Quelle erinnert, woraus ihre Lehren entsprangen. Beide gehören zur Periode des herrschenden Kantianismus; und die Veränderung, welche *Schelling* darin hervorbrachte, war keinesweges durchgreifend.

Zwischen *Schelling* und *Fries* macht Ein selbstständiger Denker die Scheidewand; das ist *Fichte*. Aber *Fichte* hatte die Lehren *Kant's* von der Freiheit im Wesentlichen angenommen; um die Materie hatte er sich so wenig bekümmert, dass *Kant's* Repulsivkraft und Anziehungskraft noch unverändert da lagen; er hatte überdies der kantischen Kritik der Urtheilskraft mit besonderm Lobe erwähnt. Dies alles ging auf *Schelling* über; der sich begnügte, dazu neue Worte und Einkleidungen darzubieten. Darum ist *Schelling* in so vielen Hauptpuncten Kantianer, dass *Fries* sehr starke Berührungen mit ihm vorfand; und ohne die Antipathie des Einen gegen *Fichte* würden sich beide noch weit näher gekommen sein.

* Wir können vorläufig sogleich antworten, dass *Fries* die in den Erfahrungsformen liegenden Widersprüche noch weniger begriffen hat als *Schelling*, der ihrer mächtig zu werden glaubte, indem er sie in allerlei halb poetischen Weisen kräftig aussprach. Was konnte *Fries* daran tadelnswerth finden? Höchstens eine Uebertreibung; die Verkehrtheit fühlte er nicht.

Beide benutzten ein stattliches Gebäude, das sie vorfanden, um für sich Wohnungen darin einzurichten. Dass bei solcher Gelegenheit hie und da etwas abgebrochen, anderwärts ein Thurm oder Thürmchen aufgesetzt wird, ist kein Wunder. *Schelling*, angetrieben von *Fichte* und *Spinoza*, ging weiter in den Abänderungen des Gebäudes; *Fries* war damit unzufrieden, und wollte ihm Einhalt thun.

Mit eben so vieler Dankbarkeit, als beide gegen *Kant* mögen empfunden haben, konnten sie leicht mehr Respect gegen dessen Eigenthum verbinden. Es ist überhaupt viel bedenklicher, als man sich gemeinhin zu gestehen geneigt ist, ein früheres philosophisches Lehrgebäude beliebig zu benutzen, und nach eignem Sinne einzurichten. Werke, die mit soviel Anstrengung, ja mit Aufopferung eines ganzen Lebens, geschaffen werden müssen, wollen nicht umgeformt, nicht interpolirt werden. Es sind Documente, in denen man nichts ausstreichen soll. Freilich wird man sagen: die Schriften *Kant's* blieben ja in den Originalen für jeden lesbar, der sie vergleichen wollte. Aber wie Viele sind deren, die den Willen und die Musse haben zum Vergleichen? *Schelling* selbst hat über unerbetene Anhänger seiner eignen Lehre geklagt; *„nehmen sie sich doch die „Mühe, selbst Gedanken zu haben, für die sie dann selbst verant„wortlich sind; und enthalten sie sich des ewigen Gebrauchs frem„der, für den sie ihren Urhebern die Verantwortlichkeit aufladen!“* * Hätte nun Jemand diese unerbetenen Anhänger gefragt, ob sie denn nicht ihre eignen Gedanken zu Papier gebracht haben? so wäre ohne Zweifel die Antwort erfolgt: wir haben uns *Schelling's* Lehren durch unser Nachdenken angeeignet, und sie, wo wir es nöthig fanden, besser ausgearbeitet. Welche andre Antwort würde *Schelling* für *Kant* bereit halten? Und vollends *Fries*, der sogar eine neue Kritik der Vernunft schrieb, als ob die kantische veraltet wäre! Hierin war leider *Fichte* mit übelm Beispiele vorangegangen, der nur zu laut verlangte, man solle seine Lehre als den wahren Geist *Kant's* betrachten.

In solchem Verfahren liegt kein übler Wille; es ist Verschuldung aus Schwäche und übergrosser Eile. *Kant's* Philosophie ist in sich reif, und hängt in allen Theilen zu vest zusammen,

* *Schelling* Philosophie und Religion, in der Vorrede.

als dass man etwas davon abtrennen, anderes zusetzen könnte, ohne dem Ganzen Schaden zu thun. Daher mussten diejenigen, welche schon sahen, dass ihnen das vorgefundene Gebäude nicht in allen Theilen recht sei, *sich Zeit nehmen*, zu überlegen, wie viel weiter wohl eine projectirte Veränderung gehen werde, wenn sie ganz consequent solle durchgeführt werden? Dass z. B. *Kant's* transscendentale Freiheit sich mit keiner Hinneigung zum Spinozismus vertrage, dies hätte *Schelling* sehr frühzeitig wahrnehmen können. Alsdann musste man sich bequemen, auf neuen, noch unberührten Grund von unten auf zu bauen. Freilich war es nun nicht leicht, den Bau bis zu *Kant's* Höhe hinauf zu führen. Aber man hätte dann im eignen Hause gewohnt; und liefe nicht Gefahr, irgend einmal aus dem fremden verwiesen zu werden!

§. 114.

Dass diese Gefahr für *Schelling* allerdings vorhanden ist: wollen wir jetzt noch an dem eben berührten Gegenstande, der transscendentalen Freiheit nämlich, nachweisen; jedoch nur kurz, denn *Schelling* hat nur durch grosse Inconsequenz dieselbe aufgenommen; und es kommt uns hier eigentlich darauf an, die Vergleichung zwischen *Kant* und *Schelling* so anzustellen, wie sie nach den wesentlichen Grundsätzen beider ausfallen muss. Hiebei bietet sich soviel von selbst dar, dass *Schelling*, der Anfangs mit *Reinhold* und *Fichte* in den idealen Schwerpunct der ganzen kantischen Lehre eindringen wollte, späterhin, da er das Ich zum Absoluten steigerte, die eigentliche kantische Frage, vom Ursprunge unseres Wissens in den Formen des Erkenntnissvermögens, aus den Augen setzte, weil sich wenigstens unter den von *Kant* angegebenen Formen keine intellectuale Anschauung vorfand, deren *Schelling* einzig bedurfte. Je unbedeutender nun *Kant's* Erklärungen über das Entstehen der Erfahrung in *Schelling's* Augen sein mussten: desto mehr beruht die anzustellende Vergleichung auf demjenigen Theile von *Kant's* Philosophie, in welchem er einen Blick in das Intelligible, wenn schon nur unter der Form des Glaubens, zu thun unternimmt. Dieser Theil ist die Freiheitslehre; und es kommt hier wenig darauf an, was *Schelling* daraus gemacht hat; denn aus *Kant's* Behauptungen ergiebt sich der bestimmteste Gegensatz gegen den Spinozismus und alle seine Gestalten.

Den zeitlichen Willen des Menschen hatte *Kant* gänzlich der Naturnothwendigkeit überlassen. Aber das Zeitliche war, nicht ohne Uebereilung, für *blosse* Erscheinung erklärt; und mit einer andern, nicht geringern Uebereilung war der Causalbegriff auf diese Erscheinung beschränkt worden. Wir können uns hier nicht auf diese Fehler einlassen; genug, die Sache stand so, dass der wahre, unzeitliche Ursprung des Willens, ungeachtet alles Widerspruchs der Erscheinungen, in dem intelligiblen Dasein des menschlichen Geistes, fern von aller Causalität, folglich in der Freiheit konnte gesucht werden. Demnach standen Sein und Erscheinung unmittelbar in dem Gegensatze der Freiheit und Naturnothwendigkeit.

In welchem Verhältnisse mussten nun die mehrern freien Vernunftwesen gegen einander gedacht werden? Ohne Zweifel in der Gemeinschaft des nämlichen Sittengesetzes. Aber dies Gesetz lag *in jedem*, als Werk und Spruch *seiner eigenen* Vernunft! *Jedem* gebührte es demnach, sich als *frei*, als *unabhängig von allen Anderen* zu betrachten. Die Entschliessungen, die Handlungen, wo sollten sie ihren zureichenden Grund finden? Nirgends *ausser*, nirgends *über* der Freiheit; sondern *hier* lag, *für jeden insbesondere*, die ursprüngliche wahre Realität, deren Selbstständigkeit als erste Bedingung der *eigenen* Verantwortlichkeit, Schuld, Verdienstlichkeit, nicht im mindesten durfte in Schatten gestellt werden.

Jetzt versuche man, sich für die verschiedenen einzelnen Vernunftwesen irgend ein Band, irgend eine Gemeinschaft des Seins auszusinnen. Oder, um sogleich den äussersten Punct des Gegensatzes zu erreichen: man denke die Substanz des *Spinoza* hinzu, worin *ein* Denken das *andere* Denken beschränkt, wie ein Körper den andern! Sobald eine solche Wurzel für Alle existirt, kann sich Keiner frei rühren. *Sobald das Sein nur ein Einziges ist, sinkt Vielheit, und mit ihr Freiheit, in die Erscheinung zurück.* Ja, sobald die Welt als ein streng *gesetzmässig* verbundenes Ganze betrachtet wird, hört die Freiheit auf; sie bedarf der ganzen kantischen Eigenthümlichkeit; und insbesondere des Satzes: „die Dinge an sich kennen wir nicht."

Zwei Irrthümer vernichten sich hier gegenseitig; aber das Zeitalter leidet dennoch an beiden zugleich. Dass hier, wo *Kant* zu klagen hat, auch *Spinoza* Klage führen würde, — weil die

Lehre eines *jeden* durch die des *andern* ist verdorben worden, versteht sich von selbst.

Anmerkung.

Eine verborgene Tendenz der kantischen *Rechtslehre*, wodurch das System, welches so laut Freiheit predigt, sich dennoch dem Spinozismus wider Willen ausliefert, können wir hier nur kurz andeuten.

Der alten Vorstellung von einer *ursprünglichen Gemeinschaft des Bodens (communio fundi originaria)* huldigt *Kant*, um einen vorauszusetzenden *allgemeinen Willen* eines erlaubten *Privatbesitzes* zu gewinnen; weil er sich von der gewöhnlichen Vorschnelligkeit der Naturrechte in der Deduction des Sachenrechts, und besonders des Eigenthums an Grund und Boden, nicht frei zu erhalten wusste. Ja es scheint ihm sogar ein rechtlicher Uebelstand zu sein, wenn ledige Sachen an sich und nach einem Gesetze zu herrenlosen Dingen gemacht würden.

Weder das Wahre noch das Falsche in diesen naturrechtlichen Meinungen können wir hier entwickeln. Aber offenbar bekommt die kantische Lehre durch den Boden, der vorgeblich Allen gemeinschaftlich eigen sein soll, bis er getheilt wird, *ein Band der Geister, welches dem Freiheitsbegriffe zuwiderläuft.* Erstlich wird hier irgend eine ursprüngliche Gemeinschaft angenommen; die Geister müssen demnach nicht ursprünglich gesondert, vielmehr auf unsichtbare Weise vereinigt sein. Zweitens, mit ihrem Einheitspuncte steht auch der sinnlich ausgedehnte Boden in ursprünglicher Verbindung. Was kann der Spinozist mehr wünschen? Die Eine Substanz, welche ist ausgedehnt und denkend, welche ferner für die Erscheinung sich theilt in die Vielheit der Vernunftwesen, liegt hier ja sichtbar vor Augen!

Es ist gar kein Wunder, wenn neuere Lehren der Ethik diesen Faden nach ihrer Art fortspinnen. Allein dennoch fehlt die Hauptsache. Das kantische Naturrecht ist nicht der Mittelpunct, nicht der Kern der kantischen Lehre. Die *communio fundi originaria* ist ein fremder, zufällig ergriffener Irrthum; bei welchem sicherlich nicht daran gedacht wurde, dass darüber die Freiheit, — welche schlechterdings ursprüngliche Sonderung der Vernunftwesen voraussetzt, — könnte gefährdet wer-

den. Die neuern Künsteleien und Inconsequenzen, mit denen schon *Fichte* begann, um die vom reinen Ich umfassten Individuen, und das System ihrer nothwendig verbundenen Handlungen, dennoch frei zu machen, sind und bleiben der Grundansicht *Kant's* völlig fremd; wie jeder finden wird, der historische Gegenstände historisch aufzufassen versteht.

§. 115.

Um nun auf *Leibnitz* zurückzukommen, (denn bei einigen untergeordneten Vergleichungen wollen wir uns nicht aufhalten,) muss man zuerst sich erinnern, dass eine allgemeine Aehnlichkeit zwischen ihm und den Neuern unläugbar in dem Bestreben liegt, womit *Leibnitz* den Begriff der todten Masse überall zu entfernen, den des immanenten Handelns dagegen überall einzuführen sucht, und ihn nicht auf den Verstand allein will beschränkt wissen. Nichts soll ruhen; Perception und Bewegung soll überall vorhanden sein; das Ganze soll sich in jedem Puncte spiegeln; der Ursprung von Allem aber soll liegen in dem Systeme des göttlichen Denkens. Wer sich nun mit allgemeinen Aehnlichkeiten begnügt, der mag hierin *Schelling's* absoluten Erkenntnissact, und die Einbildung des Ganzen in jedes Einzelne, wiederfinden. Hiemit ist aber eben so wenig gesagt, dass *Schelling* seine Lehre von *Leibnitz* entnommen, als dass *Leibnitz* den Tadel zu tragen hätte, der jenen treffen kann. Fehler, die im Künsteln begangen werden,* sind natürlich mehr der neuern Zeit eigen; alles Aeltere ist einfacher. Auf *Leibnitz* wirkte noch kein kantischer und fichtescher Idealismus; und keine heutige Physik. Die Materie sollte etwas *an sich* sein; der ganze Begriff aber besteht aus lauter Relation und Gegensätzen; dies wollte *Leibnitz* verbessern. Die Seele kennen wir durch ihr geistiges Thun; allein darein mischen sich die sinnlichen Affectionen; *Leibnitz* gedachte sie davon zu reinigen. Die *causa transiens* sollte vermieden werden.

Schelling's eigene Vergleichung seiner drei Einheiten mit den leibnitzischen Monaden haben wir schon oben (§. 109) ange-

* Man erinnere sich aus dem Vorigen, dass eben das *Künsteln* an den gegebenen Widersprüchen, um sie glänzend und wundervoll darzustellen, statt sie zu heben, der eigenthümliche Vorwurf ist, welchen *Schelling* zu tragen hat. Vergl. §. 102 u. s. w. Hingegen *Leibnitz* bemühte sich wirklich, die Widersprüche fortzuschaffen.

führt; sie zeigt nur zu deutlich das Streben, sich in einem berühmten Vorgänger wiederzufinden. Nicht einmal auf den, in der leibnitzischen Lehre verborgenen, unbewussten Idealismus (§. 34) kann sie bezogen werden; dieser Idealismus beruhet bloss darauf, dass in der prästabilirten Harmonie der Leib überflüssig ist, um das Geistige zu erklären, daher man ihn weglassen kann, weil kein hinreichender Grund vorhanden ist, weshalb man noch an seine Wirklichkeit, und an die Aussenwelt, wovon er uns die sinnliche Erkenntniss zu geben schien, ferner glauben sollte. Dem zufolge erzeugt die Seele ihre Vorstellungen bloss aus sich selbst; aber sie ist nun ein selbstständiges, reales Wesen; wenigstens *will Leibnitz*, dass sie es sei; ungeachtet ihrer Abhängigkeit vom Schöpfer.* Auch ist *Leibnitz*, den man in diesem Puncte aus den Quellen seiner Untersuchungen erklären muss, grossentheils durch Betrachtungen über die mechanischen Gesetze der Körperwelt auf seine Lehren geleitet worden. Die Natur sollte Kraft und Richtung der Körper in ihren Bewegungen im Ganzen beibehalten; die Seele sollte nicht darein wirken, und keine Störungen anrichten.

Mit Einem Worte: *Leibnitz* war Realist; das Eigne der neuern Zeit liegt durchgehends im Idealismus; wieviel von wesentlicher Aehnlichkeit kann nun noch übrig bleiben? Und wenn wir auch von einer Neigung der leibnitzischen Lehre reden, bei gewissen Puncten sich in Idealismus oder Spinozismus zu verwandeln, so betrifft dies doch nur Entwickelungen, die wir hineintragen; nicht solche, die in ihr wirklich mit Consequenz ausgeführt wären, und das ihnen Entgegenstehende derselben Lehre neben sich verdrängt hätten.

Könnte man mit Recht, um die leibnitzischen Monaden den schellingschen Einheiten näher zu bringen, verlangen, die wahre Substantialität oder eigne Realität der Monaden, als *erschaffener* Wesen, solle aufgegeben werden: so würde man mit dem nämlichen Rechte der schellingschen Lehre nachweisen, sie sei kein reiner Idealismus, denn sie suche nicht den Zugang zur Psychologie, um die *Vorstellungen* von Dingen, — sondern zur Physik, um *die Dinge selbst* zu erklären. Folglich müsse sie sich nun völlig in Realismus umwandeln. Man könnte hinzusetzen, sie werde nothwendig auf Monaden kommen, nämlich

* Vergl. *Jacobi* Werke, IV Band, 2 Abtheilung, S. 100.

im ächten leibnitzischen Sinne; weil sie sonst keine Individuen erreichen würde. *Jacobi*, der den Spinozismus für viel vester hielt als er ist, weil ihm die Ungereimtheit des absoluten Werden nicht klar geworden war, sah wenigstens *eine* schwache Stelle desselben; er sagt: „der Spinozismus kann nur von der „Seite seiner *Individuationen* mit Erfolg angegriffen werden, wo„rauf dann *Leibnitz's* Monaden an die Stelle treten müssen." Man könnte noch weiter fortfahren. Keine Naturphilosophie kann eher zu Ende, zur Ruhe kommen, bis sie die gegebenen Naturgegenstände erklärt hat. Nun taugen dazu die schellingschen drei Einheiten, mit ihrer Einschaltung in sich selbst, offenbar schon deswegen nicht, weil daraus unvermeidlich eine beständige, in keinem Puncte abzulehnende, *Symmetrie des Systems* entstehen muss, welche durch die geringste *Asymmetrie der Natur* widerlegt wird. Also kann die schellingsche Lehre nicht eher ruhn, als bis sie selbst die Fesseln, die sie für die Natur schmiedete, wird zerbrochen haben. (Man vergleiche die obigen Bemerkungen des §. 67.) Will man einmal einem Systeme zumuthen, es solle sich so lange umwandeln, bis es ruhen könne, so müssen alle unrichtigen Systeme das Gleiche thun; und dann freilich werden sie endlich in der Wahrheit zusammen fallen.

Leibnitz verdarb seine Monaden dadurch, dass er die Seelen (die Centralmonaden) mit einer, vom *Aristoteles* herrührenden, physiologischen Vorstellungsart zugleich als Entelechien des Leibes betrachtete. Dies brachte in die Monaden eine Beziehung, die sie nicht annehmen können. Aber *Leibnitz* musste sich jedesmal verwickeln, sobald er den Zusammenhang der Dinge erklären wollte. Es fehlte ihm an Einheit, wie den Spinozisten an Sonderung und wahrer Vielheit. Freilich würde er die Einheit gehabt haben, wenn er den strengen Begriff der Schöpfung hätte modificiren wollen. Aber mit guter Ueberlegung hielt er vest an dem *ens extramundanum sive supramundanum*; er wusste nicht nur, wieviel in praktischer Hinsicht hieran gelegen sei, sondern er wollte auch den heraklitischen Fluss der Dinge, der im Spinozismus liegt, vermeiden. Die Dinge sollten nicht „fliessende Modificationen einer beharrenden Substanz" werden; woraus folgen würde: *ipsam naturam, vel substantiam rerum omnium, Deum esse.* Wenn nun in der leibnitzischen Lehre etwas fehlt, so hüte man sich vor falschen

Ergänzungen; und suche nicht, ihm eine solche Einheit aufzudringen, die er nicht will, die er ausdrücklich verschmäht.

§. 116.

Um nun auch *Fries* in die Vergleichung mit *Leibnitz* einzuführen: können wir seine Selbstbeobachtung, seine kantische empirische Anthropologie nicht gebrauchen; bei *Leibnitz* muss von Metaphysik geredet werden; diese steht aber bei *Fries* weit nach hinten. Sein §. 140 in der Vernunftkritik (die wohl das stärkste seiner Werke sein dürfte), lehrt, ziemlich in dem Tone, als ob hier nun endlich die Metaphysik *anfinge:* „Es ist eine alte Aufgabe der Speculation, zu erklären, wie das unendliche Werden bei dem Sein sei. In unserer Welt ist das Werden der Inhärenzen nur durch und in dem Sein der Substanz und ihrer Kraft; aber das Werden ist uns höher als das Sein; nur dem Werden achten wir das Lebendige verbunden, so dass uns Bewegung und Leben gleichbedeutend wird, die unendliche Ruhe aber ein erstarrtes Sein des Todes wäre."

Wir wollen ihn doch hier einen Augenblick unterbrechen, Folgt das Leben auf den Tod, oder der Tod auf das Leben? Wäre die Antwort zweifelhaft: so würde der Ausdruck: *erstarrtes* Sein, sie hervorrufen. Was erstarren soll, muss vorher flüssig sein. Uns fliesst jetzt das Leben; wir können nur durch ein Erstarren, durch ein Aufhören des schon vorhandenen Fliessens, in den Tod übergehen. Die Gewalt, die wir dabei leiden müssen, giebt uns ein Vorgefühl von widriger Art; das Werden ist uns — zwar nicht *höher*, denn die Inhärenzen setzen ja die Substanz voraus, — aber *näher*; es ist das Element unseres jetzigen Daseins. Sollte aber, wie *Fries* anderwärts nicht unrecht behauptet, *unsre Vernunft eine erregbare Kraft sein*, so muss es doch denkbar sein, dass diese Kraft vorher, ehe sie erregt wurde, in Ruhe gewesen sei; oder wenigstens, dass sie *würde* in Ruhe geblieben sein, wofern sie nicht wäre erregt worden. Sollte wohl diese Ruhe, vor dem Leben, oder ohne das Leben, auch den Namen des Todes verdienen? Es ist zu wünschen, dass der Leser sich diese, für die Folge bedeutende Frage nicht mit Uebereilung beantworte. *Fries* redet weiter:

„Das Sein für sich in der Substanz wäre uns, in seiner un-„wandelbaren Ruhe, die Vernichtung der Welt vor unsern Au-„gen; ein Verschwinden ihrer Wirklichkeit in die leere Einheit

„des Verstandes, in der Nichts zu unterscheiden wäre. Nur „im Werden tritt die Welt vor unsern Sinn; nur im Werden „ist sie uns Erscheinung; und ihre Wirklichkeit als Sinnen-„welt besteht nur in der *Geschichte* der Welt durch alle Zeit."

Leicht könnte sich Jemand dergestalt täuschen, dass er die Stimme *Leibnitz's* hier zu hören glaubte. Die Vorliebe für das Leben, die Zurückweisung der todten Masse ist ja so sehr in *Leibnitz's* Sinn, dass er sogar die Substanzen gerade nur durch ihr inneres Thun charakterisirte; sie sind Monaden, und die Monaden sind wachende oder schlafende, — doch nie *ganz* schlafende Seelen.

Aber diese Uebereinstimmung verschwindet bei näherer Betrachtung; *Leibnitz* und *Fries* scheinen vielmehr völlige Antipoden. Nimmermehr konnte der Ausdruck: *das Werden ist höher als* das *Sein*, von *Leibnitz* kommen. Bei ihm bildet das Sein, wie sich gebührt, die Grundlage des Werden; Seelen und beseelte Wesen können nach ihm nicht anders als mit der Welt entstehn und vergehn.

Auch selbst *Kant*, obgleich die eigentliche Hauptaufgabe der Metaphysik, das Sein zum Schein zu suchen, und das Seiende den Erscheinungen gemäss als Erklärungsgrund derselben zu bestimmen, bei ihm nirgends deutlich hervortritt, — *fühlt* wenigstens diese Aufgabe, und setzt ihr gemäss ein mannigfaltiges *Reales* in uns und ausser uns, im Stillen voraus. Ja er bedient sich des populären Begriffs der Glückswürdigkeit, um dadurch das Postulat der Unsterblichkeit einzuleiten; man soll nämlich glauben an künftige göttliche Ausgleichung des, im Erdenleben so anstössigen, Missverhältnisses zwischen Glück und Tugend.

Aber *Fries* kümmert sich so wenig um die auf das Reale deutende *Position*, welche in dem negativen Begriffe des Scheins versteckt liegt, als ob Erscheinungen nur Bilder wären ohne Spiegel und ohne Auge. „Die Voraussetzung, meinem Ge-„müthe komme, unabhängig vom Körper, ein eigenes Da-„sein in der Zeit zu, ist ein unbrauchbarer, leerer Gedanke: „und sogar ein sehr beschwerlicher, indem er zwingt, Mei-„nungen über Seelenwanderung zu haben!" Diese Beschwerde also soll vermieden, — und *Kant* soll überboten werden. Wie könnte denn vollends *Fries* mit dem Stifter der prästabilirten Harmonie sich vereinigen? Er vergräbt sich lieber im

anthropologischen Empirismus. Folgendes sind seine eignen Worte:

„Dem Vergänglichsten, was in der materiellen Welt gefun-
„den werden mag, dem Lebensprocesse einer Organisation,
„müssen wir das zeitliche Dasein unseres Gemüths gleich ach
„ten. — Mein Gemüth überhaupt, als Gegenstand der *innern*
„Erfahrung, ist eins und dasselbe mit dem Lebensprocesse
„meines Körpers, als dem Gegenstande der *äussern* Erfahrung.
„Es ist also nur eine verschiedene Erscheinungsweise der einen
„und gleichen Realität, welche mir meine Person einmal als
„mein Gemüth innerlich, und dann als den Lebensprocess mei-
„nes Körpers äusserlich zeigt; meine materielle Ansicht bleibt
„dabei nur die Hülfsvorstellung meiner sinnlich beschränkten
„Vernunft, und verliert gegen das Ewige alle Bedeutung; *die*
„*innere lebendige Ansicht hingegen wird mir doch näher das wahre*
„*Wesen der Dinge selbst, wenn schon auch noch auf beschränkte*
„*Weise, erscheinen lassen.*"

Was soll man zu einer solchen Lehre sagen? Soll man fragen, welche Erfahrung den erfahrnen Beobachter belehrt habe, dass *zweierlei* ganz verschiedene Arten von Erfahrung, die äussere und innere, *einerlei* Gegenstand darstellen? Wie kennt er diese Einheit, diesen Gegenstand? Welchen denkbaren Gedanken verbindet er mit der Einen Realität, die sich hier als einen bald schlafenden, bald wachenden Geist, dort als einen stets vegitirenden Leib zu erkennen giebt? Mit welchem Grade von Gewissheit und Bestimmtheit weiss denn *Fries* dies Alles? Einerseits behauptet er ganz vest: „die vergleichende Anthropologie müsse dereinst bis in das kleinste Detail die Correspondenz der organischen Functionen mit dem innern Leben zeigen;" andererseits correspondiren diese Zwei denn doch nicht genau, da die *innere* lebendige Ansicht das wahre Wesen *näher* soll erscheinen lassen! Was heisst dies *Näher?* Darüber hat man gar sehr Ursache, sich nähern Unterricht zu erbitten. Denn es giebt in der ganzen Metaphysik nichts Wichtigeres, nichts, das so sehr einer Reform bedürfte, als die Bestimmung derjenigen Begriffe, durch welche die Mittelglieder zwischen dem wahren Sein und dem blossen Schein müssen gedacht werden. Aber die Vergleichung des Gemüths mit der Organisation, als einer *„andauernden Form wechselnder Substanzen"*, giebt uns darüber keine Auskunft. Wir wissen nur zu gut,

dass diese Form wandelbar ist; dass sie wächst, altert, den mannigfaltigsten Verstümmelungen ausgesetzt ist; dass sie durch höhere Geistesbildung oftmals leidet, selten gewinnt. Wir wissen auch, dass mit gesunden Körpern oft schwächere Gemüther verbunden sind; und dass selbst gestörte Gemüther keine merkliche Störung der leiblichen Gesundheit zu bedingen pflegen. Diese *Erfahrungen*, sind sie *dem Anthropologen* fremd? oder gar zu gemein? — Ferner: dem Gemüthe, — welches *für eine blosse Form* zu halten wir uns durch keine Erfahrung bewogen finden, — sollen inwohnen allerlei Seelenvermögen; die jedoch auch anders organisirt sein können! Wie sie nun einmal sind, sollen sie, jedes einen *stetigen* Abfluss seiner Thätigkeit, besitzen (§. 92). Hier möchten wir fast eine Verbesserung vorschlagen, wäre es auch nur, damit die materielle und die geistige Erscheinungsweise des nämlichen Gegenstandes einigermaassen zu einander passten. Wir wissen mit *wirklichen* Seelenkräften, (Grundkräften und abgeleiteten!) die einerlei sein sollen mit einer *unwirklichen* Form des Leibes, gar nichts anzufangen; warum aber dürfen wir nicht die Seelenkräfte nach der Analogie der Vegetation, Irritabilität und Sensibilität, — mit einem Worte, der physiologischen Kräfte, *entstehen* lassen aus einem Mannigfaltigen, was in äussern Verhältnissen zusammenkommt? Aeussere Verhältnisse nennen wir hier figürlich diejenigen, welche aus *zufällig zusammentreffenden* Vorstellungen entspringen. Wir betrachten nämlich die vermeinten *Seelenkräfte* als Producte der Vorstellungen, so wie die physiologischen *Lebenskräfte* sich aus dem wechselnden Stoffe des Leibes erzeugen. Wegen der nothwendigen Vorstellungen *a priori* würden wir uns zu helfen wissen, — aber freilich nicht wegen des Fühlens, Ahnens, Glaubens, und wegen der ganzen höhern Ansicht der Dinge; wenn nämlich darin Alles so bleiben sollte, wie *Fries* will. Diese höhere Ansicht steht bei ihm in einer uns völlig unbegreiflichen Verbindung mit jenem durchaus Wandelbaren, und lediglich Formalen; welches um so mehr zu bedauern ist, je richtiger im Ganzen der nothwendige Unterschied zwischen Wissen und Glauben gefasst sein mag.

Leibnitz sprach zwar auch von Seelen, als Entelechien ihrer Leiber. Aber er beschränkte sich nicht darauf; man kann diese fehlerhaften Entelechien füglich auf Rechnung seiner

schwankenden Begriffe von der Materie schieben;* man kann den Fehler abrechnen, und es bleiben noch wahre Monaden übrig, als veste Träger des geistigen Lebens. Aber bei *Fries* soll nichts Reales übrig bleiben; und andererseits soll doch die ganz hinfällige, zeitliche Existenz des Gemüths, mit einer wundervoll begabten Vernunft in Einer Persönlichkeit vereinigt, Einem Ich angehören. Man muss uns erlanben, zu sagen, dass wir hier statt der Metaphysik, die wir suchten, eine leere Stelle antreffen. Wie viel besser war der alte Spiritualismus, als ein solches Nichts!

Mit dem Vorigen verbinde man noch folgende, nur gar zu deutliche Stelle von *Fries*, woraus die *Tiefe* seiner Untersuchung hervorleuchtet:

„Wie sollen wir nun das Verhältniss zwischen Körper und „Geist beurtheilen? *Wir brauchen nur die gewöhnliche Beurthei-„lung des Lebens zu fragen,* um die richtige Antwort zu erhal-„ten; die künstliche Speculation irrt hier leicht. Aber der „natürlichen, nicht speculativen Reflexion des gemeinen Le-„bens liegt jederzeit die Voraussetzung zum Grunde: *dass Ich „und mein Körper Eins und dasselbe bin.* Jedermann nimmt in „jeder willkürlich genannten Handlung seinen Willen und den „Lebensprocess seines Körpers für Eins und dasselbe."

Wo *Leibnitz* den Anlass zu seiner kühnen prästabilirten Harmonie fand, da findet *Fries* für gut, den Empirismus mit dürren Worten anzupreisen! Metaphysischer Irrthum ist das verzeihlichste aller menschlichen Versehen; aber kann auch die Metaphysik verzeihen, wenn man den Unterschied zwischen Leib und Ich, der längst schon in die Volksschulen eingetreten war, nicht etwan speculativ, sondern durch die Illusionen des täglichen Lebens zurükweisen will? Es wäre eben so recht, zu sagen: mit Fernröhren müsst ihr nicht untersuchen, ob Mond und Sonne am Horizonte grösser oder kleiner sind, als im Meridian; gebraucht nur eure blossen Augen: und ihr werdet sehen, wie die Fernröhre betrügen!

An den oben bezeichneten Empirismus, der mit den anthropologischen Begründungen der Metaphysik (§. 88) sichtbar zusammen hängt, knüpft sich nun ferner ein negativer Dogmatismus, der in zwei Puncten sehr stark erscheinen muss, nämlich in

* *De attractione elementorum*, §. 27.

Ansehung der *Materie* und der *Freiheit;* auf welche Mathematik und Ethik eine für die Metaphysik schädliche Einwirkung ausüben.

Zuerst wollen wir den Umfang der Lehre von der Nichtigkeit der Materie angeben; er reicht ganz entschieden bis zu dem organischen Leben, wie *Fries* sehr bestimmt in folgenden Worten ausspricht: „Die durchgängige mathematische Erklär-„lichkeit der materiellen Erscheinungen macht es nothwendig, „dass sich auch der Organismus vollständig aus Gesetzen der „materiellen Physik muss erklären lassen, *welche sich über Be-„wegung, Zug und Stoss nicht versteigen.* So muss es denn auch „ein äusserer Process, vermittelt durch bewegende Kräfte der „Materie sein, durch den die Lebenserscheinungen meines „Körpers bestehen. Wir wissen davon noch sehr wenig." Man kann dreist hinzusetzen; wir würden auf diesem Wege auch nie etwas davon erfahren; denn nicht einmal der Chemismus, ja selbst nicht die anscheinende Undurchdringlichkeit der Körper lässt sich innerhalb solcher Schranken begreifen.

„Stetigkeit" (sagt *Fries* mit Recht) „ist keine Qualität des-„sen, was an sich ist." Diese Stetigkeit, nach dem strengen Begriffe der Geometrie, von der Materie *abzuhalten,* — welches die erste Bedingung aller Naturphilosophie ist, — findet nun *Fries* durchaus kein Mittel; im Gegentheil, er dringt mit einer Stärke, als ob die Evidenz und die Ehre der Geometrie auf dem Spiele stände, darauf, dass Materie aus Theilen bestehe, die *„einer neben dem andern im Raume seien, nach vollständiger „mathematischer Synthesis."* Wir können hier nichts thun, als ganz kurz den Unterschied des *Quantum der Extension,* und der *Distanz,* erwähnen, welcher anderwärts zwar angegeben,* aber, wie es scheint, im grössern Publicum noch von Niemandem ist verstanden worden.

Wer nun diesen Unterschied nicht kennt, oder nicht anzuwenden versteht: der geräth ganz unvermeidlich in die kantische Ansicht von der völligen Nichtigkeit der Materie; und jeder Versuch, die leibnitzischen Monaden in dieselbe hinein zu bringen, muss ihm schlechterdings verfehlt erscheinen. Hat

---

* *De attractione elementorum* §. 18—22; und Einleitung in die Philosophie, §. 137 [§. 160 d. 4 Ausg.]. Im zweiten Theile dieses Werks wird davon ausführlich gesprochen werden.

man hingegen den Unterschied gefasst, und kennt man zugleich den wahren Gehalt des Causalbegriffs; so sieht man die Materie, in den mannigfaltigsten Formen, gleichsam vor seinen Augen entstehen, — die Construction derselben bietet sich von selbst dar; und zwar ohne das leibnitzische Nothmittel des *vinculum substantiale*, was nur ein Geschöpf der Verlegenheit war.

Auf keine Weise können wir es den Vernunftkritikern verdenken, dass sie *ihre* Materie, die ein geometrisches Continuum ist, aus der Zahl der Wirklichkeiten ausstreichen; aber eben dahin gehört nun auch zweitens die nach kantischer Strenge des Begriffs aufgefasste *Freiheit;* deren Nichtigkeit *Fries* so stark ausgesprochen hat, dass ihm die Beibehaltung dieses Ungedankens weit eher kann verdacht werden. Denn von der Sittlichkeit richtigere Begriffe zu fassen, ist ohne Vergleich leichter, als die wahre Natur der Materie zu erkennen; und gerade *Fries* ist den ästhetischen Urtheilen, auf denen das Sittliche und Rechtliche beruht, ziemlich nahe gekommen; jedoch können wir darauf hier nicht eingehn; eben so wenig als auf die psychologische Möglichkeit der Selbstbeherrschung, die *Kant* unrichtig auffasste.

Von der Freiheit spricht *Fries* folgendes merkwürdige Wort: „Sobald wir die Voraussetzung der Freiheit des Willens nicht nur negativ zur absoluten Bestimmung unseres Wesens anwenden, sondern irgend positiv eine Erklärung, *auch nur für Verhältnisse der intelligibeln Weltordnung*, durch sie versuchen: so muss sich unvermeidlich der Widerspruch unserer individuellen Selbstständigkeit *mit der Totalität des Weltganzen* zeigen; der uns warnen wird, von jedem positiven Gebrauche der Ideen abzusehen, und darin unsre unvermeidliche Unwissenheit anzuerkennen.“

Wir können zwar *hier* nichts von unvermeidlicher Unwissenheit anerkennen, — denn von der Psychologie liegt zu Vieles klar vor uns, — und von Pädagogik und praktischer Philosophie obenein; aber das wollen wir gern anerkennen, dass bei so heller Einsicht, wie *Fries* hier zeigt, (wo er gänzlich mit einer im §. 114 beiläufig gemachten Bemerkung zusammentrifft,) nur auf die übrigen Irrthümer seiner Lehre die Schuld geschoben werden kann, dass er nicht völlig durchdrang.

Nimmt man aber nun hinzu, dass auch das reine Selbstbewusstsein ihm nur das Sein, aber nicht die Qualität eines Ge-

genstandes anzeigt (§. 91), wobei nothdürftig die leere Stelle durch etwas von Vernunft und Willen ausgefüllt wird, welches angeblich *nicht ganz mit den Schranken einer mathematischen Zusammensetzung in der Zeit* verschwinden, sondern *noch etwas* von unauflöslichen Eigenschaften *übrig lassen soll:* — so sieht man hier ein solches System des *Nicht-Wissens* vor sich, dass Sokrates selbst, wenn er wiederkehrte, darüber erstaunen möchte! Leicht könnte er fragen, ob denn der dogmatische Satz: *wir können nichts wissen*, unserm Zeitalter so treffliche Dienste leiste, dass wir nun jenes Bekenntniss subjectiver und einstweiliger Unwissenheit, worin er seine beste Weisheit fand, nicht mehr nöthig haben?

Man hat die schellingsche Philosophie einst die *Lehre vom absoluten Nichts* genannt. Die von *Fries* aufgestellte möchte beinahe in dieselbe Klasse fallen; doch mit einem Unterschiede. *Schelling* lehrt das *nihil negativum*, was sich selbst aufhebt; *Fries* das *nihil privativum*, welches bloss einen Mangel des Wissens anzeigt. Unleugbar ist im Ganzen die zweite Art stärker als die erste;* denn wer sie hinwegschaffen will, der muss ein positives Wissen darzubieten haben. Und wir wollen es wagen den Satz auszusprechen: Leibnitz's Monaden, gehörig bestimmt, werden am Ende selbst über dies System des Nichtwissens den Sieg davon tragen.

Leibnitz's Stärke liegt nicht in der prästabilirten Harmonie, von welcher ihm *Kant* das eine Glied, nämlich die Körperwelt, wegnehmen konnte; denn erst muss der Idealismus durch Widerspruch in sich selbst verschwunden, erst muss die *causa transiens*, obgleich von *Leibnitz* nicht anerkannt, gehörig berichtigt und vertheidigt sein, bevor auch nur der Spiritualismus wieder in seine Rechte eintreten kann. Eben so wenig vermag *Leibnitz* durch sich selbst, sich dem Satze des Spinoza: *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*, zu entziehen; seine Harmonie scheint auf den ersten Blick nur bunter und gesuchter, als die ganz von selbst zusammentreffenden Entwickelungen in den Attributen der nämlichen Substanz.

* Man verstehe dies nicht so, als ob *Schelling* dadurch im allgemeinen hinter *Fries* sollte zurückgestellt werden. *Schelling* drang tiefer in die gegebenen Widersprüche ein; daher bei ihm das *nihil negativum*. Und verfehlte Poësie wird nicht eben dadurch gebessert, wenn man sie in Prosa übersetzt.

Kein Wunder daher, wenn *Leibnitz* nach dem Urtheil der Meisten in der Vergleichung verliert. Aber *Fries* hat die Schwäche der kantischen Lehre, *Schelling* hat die Schwäche des *Spinoza* verrathen. Dort findet man eine mangelhafte empirische Psychologie am Boden liegen; hier entsteht ein Widerspruch, indem das fehlende Band zwischen Unendlichem und Endlichem soll herbeigeschafft werden. Es bedarf eben nicht viel Divinationsgabe, auch nicht gerade viel wahre Kenntniss der Metaphysik, um einzusehen, dass die Monaden wieder hervortreten müssen, wenn ihre Gegner weichen. Wir wollen nicht unterlassen, von den *Selbstbejahungen* Schelling's zu sagen, dass sie sich bei gehöriger Umformung den Monaden anschliessen können, indem darin etwas von dem wahren Zusammenhange zwischen dem Sein und dem wirklichen Geschehen zu finden sein dürfte. Jedoch dies sei ohne Zudringlichkeit gesagt; der Ausdruck *Selbstbejahung* kann, wenn man lieber will, der Lehre eigenthümlich bleiben, die ihn einmal nach ihrem Sinne gestempelt hat.

§. 117.

Am Schlusse aller dieser Vergleichungen erwartet man vielleicht noch die zwischen *Kant, Fichte* und *Schelling*; wiewohl eine so oft gemachte Zusammenstellung, über die sich vielleicht nichts Neues sagen lässt, um so mehr dem Urtheil des Lesers muss überlassen bleiben. Folgende kurze Bemerkungen können indess mehr Licht auf unsern Vortrag werfen, und deshalb hier Platz finden.

Kant's System ist offenbar nicht auf einmal, in Folge einer besondern Anstrengung des Denkens über einen einzigen Hauptpunct, entstanden: sondern es ist zusammengewachsen aus einer Menge von kritischen Bemerkungen bald zur Theologie, bald zur Moral, bald über Causalität, bald über Materie, bald veranlasst von *Hume*, bald von *Newton*, bald durch die ältere wolffische Schule u. s. w. Die ganze Summe gelegentlich gebildeter Reflexionen hatte aber Zeit gehabt, zu verschmelzen, und nach dem Faden der schon vorhandenen Metaphysik und Psychologie sich zu ordnen. Als nun der gesammelte Schatz fast gleichzeitig bekannt wurde, und auf das Zeitalter wirkte: entstand in *Fichte's* höchst kräftigem Geiste eine Spannung, die vielleicht nie in speculativen Köpfen ihres Gleichen gehabt hat. Die Anstrengung concentrirte sich nun auf Einen Punct. *Fichte's*

System hätte daher eine bisher unbekannte Form, eine weit strengere Einheit, gewinnen müssen, als irgend welche frühere Lehren: wenn nur dies System in seiner Art jemals fertig geworden wäre. Es stiess aber an unüberwindliche Schwierigkeiten desto härter, da es seiner Natur nach allumfassend sein sollte. Ein kühner Gehülfe trat hinzu, — und umspannte, was er nicht durchdringen konnte; er bedeckte Natur und Geschichte mit einem Netze, worin wenigstens Köpfe genug gefangen wurden, wenn auch Experimente und öffentliche Ereignisse ihren Gang fortgingen.

Ausserhalb aller Vergleichung liegt nun zuvörderst das eigne Verdienst *Kant's*, zu einer grossen Bewegung den ersten Antrieb gegeben zu haben. Hievon abgesehen: bleibt ihm in der Vergleichung der Vorzug, dass sein Irrthum der kleinste war. *Fichten* dagegen gebührt der Ruhm, den Culminationspunct der gesammten idealistischen Schule darzustellen; und für die Geschichte der Philosophie ist seine Lehre von der grössten bleibenden Wichtigkeit, weil durch ihn ein neues Hauptproblem der Metaphysik aufgedeckt und gleichsam geschaffen wurde. Hiedurch aber wird *Schelling* auch nicht in Schatten gestellt, denn es muss, nach Beiseitsetzung aller im Einzelnen begangenen Fehler, anerkannt werden, dass durch ihn die grosse Einseitigkeit der Vorgänger aufgehoben, und eine allgemeine Besinnung an das Ganze der Aufgaben zurückgerufen wurde, welche die Metaphysik zu lösen hat. Darüber lässt sich in der nächsten Abtheilung klärer sprechen.

Allen dreien fällt es gemeinschaftlich zur Last, dass sie die ganze Arbeit zu leicht genommen haben. *Kant* war zu eilig im Verneinen und Beschränken; seine Zurückweisung der rationalen Psychologie, seine dürftigen und doch für zulänglich erachteten Anfänge der Naturphilosophie, (wovon unten ein Mehreres,) hingen mit dem Vorurtheil vom Ausmessen der Grenzen des Verstandes und der Vernunft zusammen; sein kategorischer Imperativ, nebst der höchst einseitigen Staatslehre, sind andre Proben einer unrichtigen Begrenzung, welche hier nur im Vorübergehen genannt werden dürfen. Weit grössere Uebereilungen, mit gänzlichem Verkennen der Weitläufigkeit und Schwierigkeit dessen, was geleistet werden musste, folgten später nach; es gab eine Zeit, wo man glaubte, mit *Ansichten* auszureichen, wo *Untersuchungen* nöthig waren; und wo sich jeder ein-

bildete, die Philosophie zu durchschauen, nachdem er eine neue Manier des vermcinten Construirens und Deducirens aus Einem Princip, sich angewöhnt katte. Die lächerlichsten Zusammenstellungen gewisser willkürlich aufgegriffenen Gegensätze, welche an die Einfälle der Pythagoräer erinnern, galten einst in der schellingschen Schule für Schätze der Weisheit; nicht ganz durch die Schuld *Schelling's*, aber auch nicht *ohne* seine Schuld.

Das Resultat von allem ist gewesen, dass sich die Metaphysik, als sie am weitesten vom alten Geleise abgewichen zu sein glaubte, demselben unvermerkt wieder genähert hat. Die nämlichen Aufgaben, an welchen schon das Alterthnm seine Kräfte versuchte, kehren wieder; was die Kritik beseitigt zu haben meinte, kommt von neuem in Frage. Die Veränderung, die Bewegung, stehen unerklärt; das Leben ist hinzugekommen, das Band zwischen Sein und Geschehen wird nun in allen Puncten, worauf die gesammte Naturbetrachtung sich bezieht, *gefordert*, aber das Geheimniss dieses Bandes ist bisher nicht gelöset. Wir müssen die Arbeit von vorn an beginnen.

Der Idealismus, welchem *Kant*, *Fichte*, *Schelling*, gemeinschaftlich, wenn auch nicht auf gleiche Weise huldigten, hat sich unfähig gezeigt, das menschliche Wissen zu durchdringen. Ein grosses Experiment ist mit ihm angestellt worden; es ist sichtbar misslungen. Warum es eigentlich misslang? das wissen die Wenigsten; die Mehrzahl ist abgeschreckt, ohne belehrt zu sein. Aber der eigentliche Denker lässt sich nicht abschrecken.

Wir haben schon anderwärts gewagt zu behaupten, die ganze Periode der drei Männer sei nur eine *Episode* in der Geschichte der Philosophie. *Gewagt* ist diese Behauptung darum, weil eine Episode voraussetzt, dass nach dem Ende derselben der Hauptfaden des ganzen Epos wieder aufgenommen, nnd gemäss seiner ursprünglichen Bestimmung weiter gesponnen werde. Nun können wir allerdings in so fern nicht in die Zukunft schauen, als es ungewiss bleibt, ob überhaupt die Thätigkeit der metaphysischen Forschung fortdauern werde? Es ist, historisch betrachtet, wohl möglich, dass die Ermüdung mächtiger wirke, als alle Antriebe und Aufforderungen. Wir sehen hochgebildete Nationen neben nns, welche alle Metaphysik verachten und vernachlässigen. Was wird dem Deutschen leichter, als Nachahmung des Fremden, vollends in Beispielen der Ruhe und Gemächlichkeit?

Allein gesetzt, die deutsche Gelehrsamkeit entwickele, wie bisher, wenigstens periodisch auch ein deutsches Denken: so liegt unzweifelhaft am Tage, dass die Untersuchung in allen den Puncten von neuem beginnen muss, wo von jeher die Schwierigkeiten der Metaphysik gefunden wurden. Und in diesem Falle kann die jetzt abgelaufene Periode des Idealismus, welche einen besondern historischen Abschnitt bildet, gewiss nur als Episode betrachtet werden; weil die alten Formen wenigstens in den äussern Umrissen wiederkehren müssen. Die Philosophie begreift noch heute (und wird immer begreifen) jene drei Theile, welche schon das Alterthum unterschied; Logik, Physik, Ethik. Der Charakter dieser drei Wissenschaften wird sich nur noch bestimmter scheiden, wenn sein Gepräge gehörig erneuert wird. Die Metaphysik muss noch jetzt früher Ontologie sein, ehe sie zu Betrachtungen dessen, was in uns, ausser uns, über uns ist, fortschreiten kann. So gewiss *Fichte's* Lehre sich zum Spinozismus neigt, *Schelling* den *Spinoza* zu verklären suchte, *Spinoza* selbst aber die alten Schulbegriffe nur in einer besondern Form darstellt, eben so gewiss hat die abgelaufene Periode dahin zurückgeführt, wovon sie ausging. Der Schritt aber, durch welchen *Kant* aus der alten Ontologie heraustrat, darf nicht wieder rückwärts gethan werden. Dies ist die erste Bedingung des bessern Gedeihens der neuen Arbeit. Und ausserdem müssen die Fehler aufgesucht, eingestanden, vermieden werden, welche früherhin die Wissenschaft verunstalteten. Wir müssen die zurückgelegten Wege nicht mit alter Unbehutsamkeit von neuem betreten; und das Werk nicht für leichter halten, als es seiner Natur nach sein kann. Wir müssen stets arbeiten, als ob wir eine veste Wissenschaft erreichen könnten; und doch jede Arbeit, die nicht von der Erfahrung sattsam bestätigt ist, sogleich, wann sie fertig vor uns liegt, mit Zweifel und Misstrauen betrachten. Zunächst liegen folgende Ueberlegungen, an welche wir die genauere Zergliederung dessen, was weiter zu bedenken ist, anknüpfen werden.

§. 118.

Schon oben wurde bemerkt, dass beide neueste Lehren, die von *Fries* und von *Schelling*, ursprünglich aus der kantischen Quelle kommen. Man wird also wohl vermuthen, dass ihr Zusammentreffen im Nihilismus einen gemeinschaftlichen Grund

haben werde. Auch war schon früher davon die Rede, dass *Kant* zwar den wahren Begriff des Sein besessen, aber ihn eigentlich nirgends bestimmt gebraucht habe. Dies Alles veranlasst einen Rückblick auf die ersten Anfänge: es führt zu der Frage, *ob nicht ein verborgener Fehler gleich beim Ausgangspuncte eine falsche Richtung verursacht habe?*

Wir nehmen als ausgemacht an, dass in der Metaphysik eine Entfernung von den Vorstellungsarten des gemeinen Lebens unvermeidlich, und dass sie keine blosse Wiederholung dessen sei, was jeder von selbst weiss. Aber es ist nicht einerlei, aus welchen Motiven diese Entfernung für gut und nöthig erachtet wird. Es könnten zum Beispiel mystische Motive sein; diese würden der Speculation nimmermehr frommen. Es könnten auch Fabeln, Dichtungen sein, durch welche man den verborgenen, den scheinbar *fehlenden* Zusammenhang der Erfahrung, in Ermangelung besserer Physik, zu ergänzen suchte. Diesen zunächst möchten *Zweifel* stehen, ob auch Alles das wirklich in der Erfahrung gegeben sei, was die empirische Naturbetrachtung als ein solches ansicht, das sie vorgefunden habe. Wie Viele haben z. B. Seelenvermögen in sich beobachtet, von denen doch Andre behaupten, man könne eben so leicht Gespenster mit wachenden Augen sehen, als jene in sich wahrnehmen. Eben so glaubt Jedermann die Körper sehen und greifen zu können, da er doch nur Oberflächen sicht und betastet, zu denen er die körperliche Masse hinzudenkt. Wer nun durch die bekannten leichten Bemerkungen dieser Art bloss in den Gemüthszustand des Zweifels geräth: der ist zwar an der Erfahrung irre geworden, nnd hat sich entfernt von den gemeinen Ansichten; aber das heisst noch lange nicht *untersuchen.*

Kant trat allerdings hervor aus dem Zweifel. Er sah ein, dass Raum, Zeit, Substanz, Kraft, nicht empfunden, also nicht *sinnlich gegeben* werden können, *wenn das Gegebene des Sinnes bloss in der unmittelbaren Empfindung gesucht wird;* er sah ein, es müsse ein psychischer Process hinzukommen, der uns zu den *Vorstellungen* von Raum, Zeit, Substanz, Kraft, verhelfe; weil wir durch die blosse Empfindung nichts davon wissen würden.

Diesen psychischen Process zu ergründen, oder nur eine richtige Ansicht davon zu fassen: hievon blieb *Kant* weit ent-

fernt. Allein das war auch nicht das Nächste, was er hätte erreichen müssen.

Nachdem er die gesammte Erfahrung für blosse Erscheinung erklärt hatte; nachdem es ihm ungewiss geworden war, ob das Denkende in uns Substanz sei und eben so ungewiss, was für Dinge an sich hinter den körperlichen Erscheinungen stecken möchten: liess er es bey der unbestimmten Vermuthung bewenden, hinter dem Schein möge wohl ein *Seiendes* verborgen liegen. Die entschiedene Aufforderung, jetzt die Untersuchung zu beginnen, um *das Seiende als ein solches zu bestimmen, wie es sein muss, damit die Erscheinungen ihrerseits als solche und keine andern hervorgehen,* — diese Triebfeder des metaphysischen Denkens wirkte nicht auf ihn. Sie hätte aber auf ihn wirken sollen.

Wie der Rauch auf das Feuer, so deutet der Schein aufs Sein; er deutet nicht bloss, sondern er muthet uns an, dass wir uns aufmachen, um nachzusehen, wo es brenne.

Das Dringende des Gedankens, dass, wenn Nichts ist, dann auch nichts erscheinen kann, empfand weder *Kant*, noch seine Schule.* Und warum nicht? Weil es ihnen recht wohl möglich schien, sich bei den bekannten und gemeinen Begriffen zu *begnügen*, sobald man sich nur hüte, die Gegenstände dieser Begriffe nicht für Dinge an sich zu halten.

Die Materie ist zwar nicht (so dachte man), aber sie erscheint ja doch! Sie erscheint als undurchdringlich und zusammenhängend; also muss man ihr Attraction und Repulsion, als ihre ursprünglichen Kräfte beilegen. Ob solche Kräfte *denkbar* seien, wurde nicht gefragt. Man *dachte* sie; diese Thatsache bewies die Denkbarkeit. Ungefähr so gut, wie jeder Phantast seine Träume für denkbar hält, weil er sie wirklich träumt. Und wie sollte auch die Materie Stoss und Druk erleiden, wie sollte sie sich hüten, in Staub zu zerfallen, wäre sie nicht bewaffnet mit jenen wohl ausgesonnenen Kräften? Eben so: wie könnten wir denken und etwas behalten, wie könnten wir sicher sein vor der Gefahr, den Vorrath unserer Kenntnisse und Pläne einmal plötzlich zu verlieren, wenn nicht Gedächtniss, Verstand und Wille, als eben so viele Seelenvermögen in uns wä-

* Vergleichen mag der Leser, was oben (§. 116) über *Fries* und dessen Empirismus gesagt worden.

ren, um diese geistigen Schätze zu behüten? — So machen die Menschen ihre Unwissenheit zum Princip des Wissens!

Um einzusehen, dass sich dies Alles in der Wirklichkeit ganz anders verhält, hätten sie zuerst einsehn müssen, dass es sich so, wie es gewöhnlich gedacht wird, gar nicht verhalten kann; und zwar deswegen nicht, weil diese gewöhnlichen Gedanken gar keine möglichen Gedanken bleiben, sobald sie aufmerksam geprüft werden. Das würde man bald gefunden haben, wenn man, statt im Schoosse der Erscheinungen gemächlich sitzen zu bleiben, gefragt hätte: *wohin weiset der Schein?*

Wir müssen hier die Beschränktheit bemerken, worin *Kant* durch *Hume* vestgehalten war. „Causalität ist nicht gegeben." So meinte *Hume*. Dem ähnlich meinte *Kant:* Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Substantialität, seien *nicht gegeben*, sondern *kämen* durch Sinnlichkeit und Verstand hinzu. Hiemit glaubte man die Frage, wohin der Schein weise, beantwortet; nämlich ganz kurz so: *er weiset auf die Formen des Erkenntnissvermögens.* Aber die Voraussetzung ist offenbar falsch. Grösse, Gestalt und Dauer werden nicht bloss gegeben, sondern sogar scharf beobachtet und gemessen! Nicht unsre Willkür, nicht der Wechsel unserer Zustände (seltene Ausnahmen abgerechnet) verhindern uns zu bemerken, dass, nachdem man sich die Sachen *anders gedacht* hat, wie bisher, alsdann die Nothwendigkeit eintritt, sie wiederum so zu *nehmen*, wie sie sich *geben*. Wie wir nun an Gestalt und Dauer gebunden sind, so auch an die Beschaffenheiten. Es hat zwar seine Richtigkeit, dass wir nicht unmittelbar die wahre Substanz des Goldes und des Wassers sehen, fühlen, wahrnehmen, sondern nur die sinnlichen Eigenschaften dieser Gegenstände. Aber es ist nicht richtig, vielmehr ganz offenbar falsch, dass uns die Bestimmung, *welche* Merkmale dem Golde, und *welche* dem Wasser angehören, nicht gegeben würde. Allerdings werden Gold und Wasser dergestalt gegeben, dass noch Niemand das Wasser für eine goldgelbe, undurchsichtige Flüssigkeit, noch Niemand das Gold für einen zwar schweren und dehnbaren, aber dabei durchsichtigen und wasserklaren Körper gehalten hat. Vielmehr ist die Naturgeschichte, welche den Dingen ihre Beschaffenheit bestimmt, eine durchaus empirische Wissenschaft; und die Erfahrung *schreibt vor*, welche Merkmale *hier*, welche *dort* sollen zusammengefasst werden, um von wirklichen Substanzen Kenntniss

zu erlangen. — *„Aber wo liegt denn diese Vorschrift?“* Wir haben es schon gesagt, sie liegt in der *Erfahrung;* nicht in uns, nicht im Verstande, nicht in Kategorien, nicht in irgend einer Metaphysik oder Vernunftkritik. Freilich liegt sie auch nicht in den einzelnen sinnlichen Empfindungen der einzelnen Merkmale. Aber *diese Materie der Erfahrung* ist eben nicht die *ganze* Erfahrung; sondern die Erfahrung hat auch ihre *gegebenen Formen!* Uud in diesen gerade liegt das Dringende des Gedankens: ein Reales müsse vorhanden sein, das für den Zuschauer solche Formen annehme.

Kant, anstatt *gegebene* Formen anzuerkennen, vermöge deren jene, oben aufgestellte Frage: *wohin weiset der Schein?* — eine bestimmte Bedeutung bekommt, verlegt die Formen der Erfahrung in unser Erkenntnissvermögen! Den Dingen *bestimmte* Formen zu geben, überliess er seiner figürlichen Einbildungskraft; einem *Seelenvermögen*, welches allein schon die ganze Gesellschaft dieser Vermögen hätte verdächtig machen sollen. Raum, Zeit, Substanz, Ursache, beschäftigten ihn, aber er beschäftigte *sie* nicht, sondern sie hatten Musse, ihm vorzuschweben als leere unendliche Grössen und als allgemeine Begriffe. Den Dingen waren sie weggenommen; dadurch wurden die Gegenstände der Erfahrung zu Erscheinungen! *Die Realität flüchtete nun von Ort zu Ort;* sie flüchtete in die Freiheit, in ein Vorstellungsvermögen, in das Ich, ins Absolute, in die Substanz des *Spinoza*. Unnützer Aufruhr! Hätte man die wahren Anfänge der Metaphysik gekannt, so würde man gewusst haben: *dass es der Realität nichts hilft, wenn sie in der Reihe der uns gegebenen, oder uns vorschwebenden Dinge den Platz wechselt; dass sie nur noch unbequemer, aber nicht im mindesten sicherer wohnt, wenn sie versucht, in Einen Punct eng zusammen zu kriechen; dass sie bei den Dingen bleiben, aber ihnen mit besserer Ueberlegung beigelegt werden muss, weil sie in widersprechenden Begriffen kein Asyl finden kann.*

Ein langsam schleichendes Fieber verzehrt die Kräfte: ein heftiges erschüttert sie, regt sie auf zur Krisis, und stellt sie wieder her.

Sagt Jemandem: *die Formen der Erfahrung sind nicht gegeben*, so versinkt sein Land ins Meer; und ihm bleiben nur ein paar öde Klippen, wo er umsonst versucht sich anzubauen. Sagt ihm dagegen: *die Formen der Erfahrung sind gegeben, aber*

widersprechend, so behält er sein Land, aber nun ist er genöthigt zu arbeiten, und es anders, mit Gewinn, zu bauen.

Das Zeitalter schleppte sich mit dem Nihilismus; es ertrug ihn, schmückte ihn aus, strengte sich an, ihn poetisch zu überflügeln, weil es die Hoffnung verloren hatte, mit speculativer Wahrheit ihn zu überwältigen; warf ihn weg, schmähete das ganze Wissen, worin er wohnt, oder zu wohnen schien, rief den Glauben wider ihn zu Hülfe, — und behielt ihn dennoch, weil das Wissen nicht weicht, sondern wächst und gedeiht, so weit Erfahrung und Rechnung ihr Gebiet erstrecken.

Aber wie, wenn man spräche: *die ganze Erfahrungswelt, in uns, ausser uns, ist ein Unding; eine Ungereimtheit, die sich selbst vernichtet?* — Diesen Gedanken, kann ihn irgend Jemand auch nur einen Augenblick ertragen? Kann man ihn schmücken? Kann man unter dieser Voraussetzung noch eine Stätte für den Glauben finden, kann man ihm noch eine praktische Bedeutung geben? — Gewiss nicht! Und was folgt nun? Die veste Ueberzeugung folgt: *so könne es nicht sein; und wenn es dennoch so aussehe, müsse man sich sogleich aufmachen, um den Dingen, oder vielmehr unsrer gewiss falschen Auffassung der Dinge, eine andre Gestalt zu geben; damit sowohl das Wissen als der Glaube die rechten Plätze wiedererlangen mögen.*

Hier liegt der wahre Antrieb und der Muth zur Speculation. Aber hier liegt zugleich die Sorge, dass nicht ein unzulänglicher Realismus ersetzt werde durch einen noch verkehrteren Idealismus. Die *Erfahrung* bleibt nun, wie sie es war und einzig sein kann, unsre Lehrerin. Ihr Unterricht muss nur anders gefasst werden; die Anschauungen sind keine Scholle, an der wir gleich Leibeigenen kleben, sie sind eben so wenig ein Ruhebett, das von der Phantasie in übersinnliche Regionen könnte getragen werden; sondern die Reflexion, die jeder Anschauung unvermeidlich nachgeht und sie prüft, behält ihre Rechte eben dadurch, dass sie dieselben vollständig ausübt.

§. 119.

Zwei Vorurtheile stehen der Metaphysik in gleichem Grade im Wege; das eine: man brauche nur Einen glücklichen Griff zu thun, um sie zu erhaschen; etwa durch empirische oder durch intellectuale Anschauung. Das andre: sie sei ganz unerreichbar, und liege ausser den Grenzen des menschlichen Verstandes.

Ihre wahre Schwierigkeit ist von keiner andern Art, als die einer jeden sehr zusammengesetzten Ueberlegung. Denn dass man in ihr Widersprüche auflösen muss, ist an sich nichts Neues. Wenn im gemeinen Leben etwas gemacht werden muss, das auf die zunächst sich darbietende Weise nicht kann gemacht werden: so begreift jeder, dass er es nun anders und wieder anders machen muss, so lange bis es geht. Man setze hier *Denken* statt *Machen*: so versteht sich von selbst, dass Begriffe, welche gegeben, aber nicht denkbar sind, anders gedacht werden müssen, so lange bis sie sich denken lassen.

Aber wenn bei einer und derselben Ueberlegung sehr Vieles zugleich in Betracht kommt; und wenn von diesem Vielen Einiges *heute*, Anderes *morgen*, wieder Anderes *übermorgen* bedacht wird: dann wird aus der ganzen Ueberlegung Nichts.

Das ist das Schicksal der Metaphysik gewesen. Wenn nach *Aristoteles*, statt schwächlicher Skepsis, noch einmal das tüchtige Denken der Eleaten wäre erneuert worden: dann hätte das Alterthum die allgemeine Metaphysik gefunden. Wenn *Kant* mit *Leibnitz* zugleich gelebt, und ein Dritter gleich starker Geist ihre Lehren gegenseitig durch einander bestimmt hätte: so wäre unsre Mühe uns erspart, und dieselbe allgemeine Metaphysik gefunden worden, deren Spuren schon das Alterthum zeigt. Wenn aber das Werk heute hier, morgen dort angefasst, und jeder Theil der Arbeit über dem andern vergessen wird: dann ist alles Thun und Treiben unnütz.

Dasjenige Zeitalter, welches sich einbildete, mit Einem Princip sei Alles gewonnen, konnte Nichts ausrichten. Es ist in der Metaphysik in gleichem Grade nothwendig, das Gegebene richtig zu fassen und die Begriffe richtig zu behandeln; Substanz und Stetiges und das Ich müssen *zugleich* aufgeklärt werden; bleibt irgendwo ein Fehler stecken, so verdirbt die ganze Mühe.

Wenn nun vollends *Fries* aus der Lehre *Kant's* gerade das Fehlerhafte, nämlich die empirisch-psychologische Grundlage, hervorhob, und sich hieran vestklammerte; zu gleicher Zeit *Schelling* die Fehler des *Spinoza* erneuerte: so musste *der Punct*, von wo die kantische Reform in die alte Metaphysik einzudringen fähig war, unter dem Irrthum vergraben werden.

Wir haben diesen Punct, den richtigen Begriff des Sein, schon oben angezeigt. Damit es möge erleichtert werden, die

mannigfaltigen Betrachtungen, die in der Metaphysik einander durchdringen müssen, zugleich vestzuhalten: suchten wir schon am Ende des dritten Abschnitts eine Bewegung des eigenen Nachdenkens zu veranlassen; es ist nun Zeit, dieselbe zu erneuern; und wir müssen den Leser bitten, seine Geduld zu verlängern, ja selbst seine Aufmerksamkeit anzufrischen und zu erhöhen.

Zuvörderst, um nicht das *praktische* Bedürfniss, welches sich während der metaphysischen Untersuchungen zu regen pflegt, unberücksichtigt zu lassen, werden wir von den Folgen seiner voreiligen Einmischung und von der Unmöglichkeit, dass es dadurch etwas gewinnen könne, ein für allemal ein klassisches Beispiel aufsuchen; und zwar in *Schleiermacher's* Kritik der Sittenlehre.

Alsdann werden wir die oben schon vorläufig angezeigte Eintheilung der allgemeinen Metaphysik *in vier Abschnitte* dadurch beleuchten und bestätigen, dass wir denselben die eigenthümlichen *Aufgaben* der Wissenschaft zuweisen. Dies ist nöthig, um die bisher aufgeregten Gedanken gehörig ordnen zu können.

Es ist nämlich klar, dass aus den ursprünglich vorhandenen Aufgaben, da man sie zu lösen suchte, die Metaphysik als historische Thatsache hervorging.

Um nun endlich diese Thatsache mit Einem Blicke zusammenzufassen: muss man die richtigen *Anfänge* sorgfältig entgegensetzen den falschen *Fortsetzungen*. Die Anfänge veranlasste das wahre Bedürfniss, welches in den Aufgaben liegt; die Fehler häuften sich allmälig an, und schienen endlich eine unüberwindliche Masse zu bilden.

Damit wir den Widerstand dieser Masse zum Weichen bringen: müssen wir die *sechs Klassen der Fehler*, welche durch Vermengung jedes Theils unserer Wissenschaft mit jedem andern entstanden sind (§. 81), einzeln durchmustern. Zwar ist nicht jede Klasse gleich angefüllt von Fehlern; aber auch keine ist leer; und die Vollständigkeit der Betrachtung lässt sich auf keine andre Weise erreichen.

Der Leser hat hiemit die Uebersicht über den folgenden Abschnitt; es ist seine Sorge, des Verfassers Einleitung in die Philosophie damit zu vergleichen.

Ist aber Jemand geneigt, jetzt noch einen Rückblick auf das

bisher durchlaufene Feld zu thun: so erwähnen wir einer Bemühung, die nothwendige Reaction der leibnitzischen Schule gegen *Kant* gerade in der Zeit, da des letztern Auctorität am höchsten stand, zur Wirklichkeit zu bringen, falls dazu die Kräfte vorhanden, und die Verhältnisse der Systeme geeignet wären. Denn als eine solche Bemühung erscheint uns die von der königl. preussischen Akademie der Wissenschaften für das Jahr 1791 aufgestellte Preisfrage: *welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitz's und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*

Im Jahre 1796 liess die Akademie nicht bloss eine, sondern drei der eingelaufenen Preisschriften drucken. Sie wies derjenigen, welche der kantischen Lehre am *wenigsten* günstig war, den ersten Platz an; dass aber der erste Preis nicht ein ganzes und vollständiges Verdienst bezeichnen konnte, sieht man bald, und recht deutlich am Schusse, der so lautet: „Ich fühlte recht lebhaft, wie schwer es sei, etwas Besseres zu machen, als was uns *Leibnitz* und *Wolff* hinterlassen haben: und weil wir doch ein metaphysisches System, so wie ein bewohnbares Haus, haben müssen, so entschloss ich mich, das leibnitzisch-wolffische, mit einigen Veränderungen, zu meinem Gebrauche beizubehalten. Es widerfuhr mir in der Philosophie, was manchem wahrheitsliebenden und forschenden Theologen widerfahren sein mag, der — zu seinem Katechismus zurückgekehrt ist."

Die zweite der Preisschriften ist von *Reinhold.* Sie spricht aus, was die vorhergehende an sich selbst, als an einem klaren Beispiele zeigt; nämlich: „die Metaphysik wurde in der Periode unmittelbar vor *Kant* kaum noch von ihren eignen Pflegern und Bearbeitern für eine Wissenschaft gehalten; die kein Bedenken trugen, ihre Grund- und Lehrsätze für Nichts, als für blosse Meinungen zu geben; ungeachtet sie noch immer fortfuhren, dieselben als Grundlehren derjenigen Wissenschaften anzusehen, und zu gebrauchen, von denen die Veredlung und Beglückung der Menschheit zunächst abhängen soll. — Die wesentlichen Verschiedenheiten der Denkarten waren keinesweges durch tiefere Einsichten aufgehoben, sondern durch seichtere unsichtbar geworden; und es war Friede auf dem Gebiete der Metaphysik, nicht weil die alten Streitpuncte hinweggeräumt, sondern weil sie aus den Augen verloren wurden." Dass unter solchen Umständen die Reform der ältern

Schule, welche auf *Kant's* Kritik hätte erfolgen sollen, unterblieb, ist leicht begreiflich; der Fehler lag nicht an der Sache, sondern an den Personen. Nun aber forderte man ein System; und wählte dazu — die kantische Lehre! Das geistreiche, gewiss auch reichhaltige Product eines Einzigen sollte den Platz füllen, auf welchem man das, freilich noch immer unvollkommene, Werk der Jahrhunderte durch Fahrlässigkeit hatte baufällig werden lassen!

So viel zum Schlusse dieser Abtheilung. Den bequemsten Uebergang zur folgenden schafft uns *Reinhold* am Ende jener Preisschrift. „Der zu keiner Schule gehörige Beobachter sieht jede Vorstellungsart über Metaphysik, was er auch von der Gründlichkeit derselben denken möge, *für einen blossen Versuch* an, so lange sie ihren Anspruch nicht durch wirkliches Allgemeingelten unter den selbstdenkenden Bearbeitern der Philosophie bewährt."

Und wir fügen hinzu: die allgemeinen Anpreisungen der Bescheidenheit gelten zwar Nichts *innerhalb* der Metaphysik, denn sie können darin nichts klärer und nichts dunkler machen als es ist. Aber sie gelten Viel, ja Alles, sobald von den Anwendungen der Metaphysik auf praktisch wichtige Gegenstände die Rede ist. Und jetzt eben sind wir im Begriff, einige Schritte *ausserhalb* der metaphysischen Sphäre zu thun.

FÜNFTE ABTHEILUNG.

METAPHYSIK ALS AUFGABE UND ALS THATSACHE.

ERSTES CAPITEL.

Von dem Unterschiede zwischen inneren und äusseren Aufgaben der Metaphysik.

§. 120.

Wenn es wahr ist, dass zu jeder wissenschaftlichen Beschäftigung die Ethik uns erst die Berechtigung ertheilen müsse, indem sie nachweise, solche Beschäftigung gebühre dem Weisen, und darin habe die Wissenschaft als menschliches Werk den Grund ihres Daseins:* so könnte über die Frage, ob Metaphysik überall da sein solle, wohl Zweifel erregt werden. Denn in dem moralischen Menschen darf das Wohlwollen und die Verurtheilung des Streits niemals schlafen; die Metaphysik aber, weit entfernt, über jene kantischen Hauptaufgaben, Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, die Menschen zu einigen, bringt, bis jetzt wenigstens, so viel Zwiespalt der Meinungen hervor, dass sie, zur Strafe dafür, aus der geselligen Unterhaltung fast ganz verwiesen, und längst auch von Gelehrten, welche gewohnt sind in literarischer Gemeinschaft mit Vielen zu stehn, ist gemieden worden. Wer sich noch öffentlich mit ihr zu thun macht, der geräth sehr leicht in den Verdacht, er habe den Streit, welchem er nicht entgehen kann, gesucht aus Absicht und Lust.

Dem Verfasser wird man wohl noch einen andern Vorwurf machen. Diesen nämlich, dass er die höchste Wissenschaft

* *Schleiermacher's* Kritik der Sittenlehre, S. 22. Der Name *Schleiermacher* bezeichnet hier und im Folgenden *lediglich* den Verfasser eines im Jahre 1803 ans Licht getretenen, und seitdem der Geschichte angehörenden Buches. Aehnliche Bemerkungen gelten auch für andre angeführte Schriftsteller.

gar nicht auf die höchsten Puncte richte; sondern sie, die man sonst als eine halbe Heilige kenne, gerade so profan behandele, wie man dieses den auf blosse Nützlichkeit ausgehenden Wissenschaften aus Geringschätzung, der Mathematik aus Nachsicht wegen andrer grosser Verdienste zu erlauben pflege.

Nun hat aber der Verfasser beinahe eben so wenig Lust, sich oder die Wissenschaft über irgend etwas zu entschuldigen, als zu streiten um des Streites wegen. Es ist genug, jenen doppelten Verdacht so zusammenzustellen, dass der Leser sehe, wie Eins das Andre aufhebt. Wir haben möglichst vermieden, über Gegenstände der Religion und Sittlichkeit zu sprechen, *weil dadurch der Streit würde erhitzt werden;* und weil die Metaphysik, die sich so ungeschickt gezeigt hat, solchen Nutzen zu stiften, wie man verlangte, eben deshalb ihre Segel einziehn, ihre Abstractionen gehörig ordnen, nicht aber dieselben sogleich für vollständige Ausdrücke des Vorhandenen halten muss; und nicht in äussere Angelegenheiten sich mischen darf, bevor die innern besorgt sind, und ihr eigner Wohlstand gesichert ist.

Aeussere Aufgaben sind für die Metaphysik alle diejenigen, welche über das blosse Begreifen des Gegebenen irgend wie hinausgehn; alle, die sich auf Lenkung des Willens, auf Erhebung und Beruhigung des Gemüths unmittelbar beziehen. Mittelbar zu nützen, wünscht jeder Denker; aber auf Kosten der Wahrhaftigkeit kann er nicht dahin streben. Ueber etwas so Triviales würden wir nun kein Wort verloren haben, wenn nicht heutiges Tages die Meinung verbreitet wäre, als seien Logik, Physik, Ethik nur in untergeordneten Ausführungen getrennt, in ihrem Ursprunge aber Eins; nämlich Erkenntniss jener höchsten Einheit, welche bei *Spinoza* Substanz, bei *Schelling* das Absolute, der Ungrund, oder wie sonst immer, genannt wird. Verhielte sich die Sache so, dann würde schon aus der Natur der Wissenschaft folgen, dass Metaphysik, losgerissen vom Ganzen derselben, ein unbedeutendes Fragment, und als solches auch nicht einmal einer historischen Betrachtung werth sei.

Dieser Streitpunct liegt nun, je nachdem man es nehmen will, in der ganzen philosophischen Sphäre entweder am höchsten oder am tiefsten. Dem unverkünstelten Verstande kann man es ohne Weiteres anmuthen, sich ursprünglich zu besinnen, dass er, wenn das Sein und das Sollen gesucht wird, in zwei ganz verschiedene Richtungen hinaus schaue. Alsdann

aber bedarf es nur einer kleinen Ueberlegung, dass, wie wir in der Lehre vom Sollen (der praktischen Philosophie) über unsre Entschliessungen urtheilen, wir eben so in der Religion diejenige Weltansicht ergreifen, welche mit richtigen Entschliessungen harmonirt. Aus falschen Religionen scheidet der moralische Mensch wie aus böser Gesellschaft; er kann die Gesellschaft nicht regieren, also will er sie wenigstens nicht sehen. An gute Gesellschaft schliesst er sich an; denn seine Gesinnungen bestimmen *zweierlei zugleich:* seinen Umgang und seine Handlungen. Beiläufig ergiebt sich schon hieraus sehr leicht, dass eigentlich das Sollen nichts Ursprüngliches für sich allein, sondern mit dem Glauben aus Einer Wurzel, dem ästhetischen Urtheil, entsprossen, dann aber durch das gesellschaftliche Bedürfniss, (so wie der Glaube durch Gefühle der Abhängigkeit und durch teleologische Naturbetrachtung,) gestärkt und zur Reife gebracht ist.

In diese Einheit aber *zugleich* die Naturbetrachtung insofern hineinziehn, als die Natur soll *begriffen* werden, dies ist das Werk einer grossen Unbehutsamkeit, welche gleich Anfangs das zusammen vermengt, was erst *am Ende* der Untersuchung kann verknüpft werden. Wissenschaftlich kann man den hiemit aufgenommenen Irrthum zwar sehr bestimmt und scharf widerlegen; aber die Widerlegung wird nur von denen verstanden, welche die wesentlichen Grundzüge beider Wissenschaften, der Aesthetik und der Metaphysik, schon kennen. Stehn nicht beide zugleich vor Augen, so lässt sich die Vergleichung, worauf hiebei Alles ankommt, nicht anstellen. Dann kann man nichts Anderes thun, als den Verehrern jener Einheit an ihren Werken zeigen, dass dieselben doppelt verfehlt sind; nämlich insofern sie weder eine wahre Metaphysik, noch eine wahre Ethik zu Stande bringen können.

Hieher gehört nun von der einen Seite dasjenige, was oben über *Spinoza* und *Schelling* ist gesagt worden. Es fehlt aber noch das Gegenstück; nämlich die Nachweisung, dass die spinozistische Einheit auch dem Sittenlehrer, dem sie als Zielpunct vorschwebt, eine falsche Richtung giebt, und ihm selbst die sorgfältigste Arbeit verdirbt. Und davon können wir an *Schleiermacher's* Kritik der Sittenlehre ein Beispiel aufstellen, welches um so mehr für zulänglich muss erachtet werden, je gewisser dasselbe mit allen seinen Fehlern dennoch ein ehren-

werthes Denkmal von Scharfsinn, Gelehrsamkeit und Fleiss darstellt, dergleichen die philosophische Literatur gar wenige besitzt. Ueber ein solches Werk nach Verdienst zu sprechen, würde an sich schwer, und hier, wo der Gegenstand ausser unserer wahren Sphäre liegt, nicht wohl angebracht sein; allein wir müssen wenigstens die Stelle bezeichnen, die wir leer lassen.

§. 121.

Von *Platon* und *Spinoza* hat *Schleiermacher* Dinge gelernt, die ihn zu anderer Zeit, als in der Periode Fichte's und Schelling's, sicherlich *weder Platon noch Spinoza* würden gelehrt haben. Das ἀγαθὸν des Einen, dieses Oberhaupt der *realen* Ideenwelt, ist zwar unstreitig selbst real; aber es ist nur äusserlich, nicht dem wahren Sinne nach, vergleichbar mit der unendlichen, von allen Endlichkeiten angefüllten, und dennoch sie nur ihrer Möglichkeit nach begründenden, Substanz des Andern. Jenes ist ursprünglich ein ästhetischer, dies ein höchst nüchterner theoretischer Gedanke, der sich unbedenklich zu jener empörenden Unrechtslehre ausbilden lässt, worin es nicht nur heisst, Gott habe das Recht zu Allem, sondern auch, den endlichen Naturen sei so viel Recht als Macht zugetheilt. So unmöglich es nun ist, eine solche, von *Spinoza* mit der nacktesten Deutlichkeit und in behaglicher Ausführlichkeit ausgesponnene Lehre auch nur auf einen Augenblick mit *Platon's* Ideen in Gemeinschaft zu denken: so war dennoch Schleiermacher's Aufmerksamkeit von diesem schneidenden, und Alles durchdringenden Unterschiede so gänzlich abgewendet, (indem er ohnehin vielleicht nur *Spinoza's* Ethik vor Augen hatte, und die andern Schriften * zu vergleichen versäumte,) dass in seiner Kritik der Sittenlehre jene beiden heterogenen Menschen immer Hand in Hand gehen, und gemeinschaftlich das bekräftigen müssen, was *Schleiermacher* will. Sie kommen gleich Anfangs nach ihm darin überein: „dass ihnen die Erkenntniss des unendlichen und höchsten Wesens nicht etwa erst Erzeugniss einer andern ist, vielweniger ein zu andern ersten Gründen noch hinzugeholtes Noth- und Hülfsmittel, sondern die erste und ursprüngliche, von welcher jede andre ausgehn muss.“ Sollte man nicht glauben, *Schleiermacher* müsse zum wenigsten

* Oder soll man glauben, er habe den *tractatus politicus* wirklich gelesen, und ihn so lange *gedeutet*, bis er ihn ertraglich fand? Das Recht aber soll man nicht drehn noch deuteln!

Platon's ἄγραφα δόγματα gelesen haben, deren Verlust so sehr bedauert wird? Woher weiss er sonst so viel von dem *Gange* eines Systems, das, nach *Tennemann's* Bekenntniss, eigentlich nur geahnet werden kann? Jeder Kenner der platonischen Schriften, die wir noch besitzen, weiss, wie einsam, unvorbereitet, kaum vergleichbar mit andern Stellen in der bändereichen Sammlung platonischer Werke, die Aeusserung über das ἀγαθὸν im sechsten Buche der Republik dasteht. Wer hier den Zusammenhang vermisst, wer tastend und zagend Ergänzungen desselben versucht, der geht bei aller Unsicherheit immer noch sicherer, als wer schlechthin behauptet, — wovon man ziemlich klar das Gegentheil darthun könnte, — die *Erkenntniss* des Höchsten sei nach Platon die ursprüngliche, *von welcher jede andre ausgehn müsse*. Das ist dem gewöhnlichen Gange platonischer Dialogen wenig gemäss; und man müsste nicht die Gewalt kennen, welche die spinozistische Voraussetzung über alles Reden und Schreiben ihrer Anhänger ausübt, — *wir haben sie aber leider bei unseren Zeitgenossen nur zu gut kennen gelernt*, — um zu glauben, dass eine besondere Kunst den Platon, bei gleicher Gesinnung und Meinung, dennoch so äusserst zurückhaltend gemacht habe. — Es ist übrigens selbst von *Spinoza* nicht wahr, dass er das höchste Wesen so schlechthin setze, wie etwa *Schelling* sein Absolutes setzte, nachdem *Fichte* die Stimme des Selbstbewusstseins aufgerufen, und *dadurch* das schlechthin Setzen zur Sitte gemacht, *dadurch* zu einer mehr dreisten als überlegten Nachahmung Anlass gegeben hatte. *Spinoza's* drei Beweise für das Dasein der unendlichen Substanz (§. 45) sind bei uns noch in wenig rühmlichem Andenken; je weniger sie gelten, desto deutlicher zeigen sie, dass man doch den *Schein des Beweisens* gar nicht nach heutiger Manier verschmähte. Den wahren Ursprung des ganzen Spinozismus aus der Lehre des *Des-Cartes* scheint *Schleiermacher* damals, als er seine Kritik schrieb, noch nicht nachgesehen zu haben.

Dasjenige, was *Schleiermacher* in *Platon* und *Spinoza* hineingelesen hat, kommt erst gegen das Ende seines Werks deutlich zu Tage. „Keine Wissenschaft kann im strengsten Sinne vollendet sein für sich allein; sondern nur in Vereinigung mit allen andern unter einer höchsten, welche für alle den gemeinschaftlichen Grund des Daseins enthält. — Die Ethik *als Dar-*

stellung eines Realen, kann sich nicht anders, als mit diesem zugleich, vollkommen entwickeln. — Das Fortschreiten der andern Wissenschaften hängt entweder ab von der Entwickelung des Sittlichen im Menschen, oder umgekehrt dieses von jenem, oder Beides ist gemeinschaftlich in einem Dritten gegründet. Ein Parallelismus lässt sich in allem bisher Geschehenen nicht verkennen. Die praktische Philosophie eines Jeden, wie sie selbst durch die Sittlichkeit in ihm bestimmt wird (??), bestimmt auch wieder seine theoretische. Oder wo sah man die Ethik der Stoiker bei der atomistischen Naturlehre des Epikur?"

Es ist leider wahr, dass es unter den Philosophen Leute genug giebt, bei denen *die Noth zur Tugend* wird; das heisst, deren Begriffe von der Naturnothwendigkeit, und von dem *Thunlichen* innerhalb der Grenzen dieser Nothwendigkeit, bestimmend einwirken auf ihre Meinungen von dem, was man *thun solle.* Im gemeinen Leben nun vollends würde eine Sittenlehre sich schlecht empfehlen, die so unklug wäre, zu sagen, sie frage nicht nach dem, was in die wirkliche Welt hinein passe. Oft genug werden praktische Maximen beurtheilt, als ob es Pläne wären, die sich nach Handelsconjuncturen richten müssten. Es mag nun wohl sein, dass Epikur seine Tugenden für eine Welt, die aus Atomen zusammen geschneit ist, einrichtete; doch bei den Stoikern schon wird man eher Ursache finden zu bedauern, dass ihr künstlerisches Feuer und ihre vergänglichen Seelen nicht gleichen Schritt halten mit den hohen Beschreibungen ihres Weisen. — Aber hatte denn *Schleiermacher* die Absicht, einen Vorwurf auszusprechen, indem er jenes Parallelismus erwähnte? Wohl eher hat ihm ein Satz vorgeschwebt, den wir kennen: *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum* (§. 50). Diesen Satz, und dessen ganze Familie muss man auch zu Hülfe nehmen, um zu begreifen, was für ein Reales die Sittenlehre könne darzustellen haben. Allein wir wollen uns hier nicht an Vermuthungen, sondern an das vorliegende Buch halten.

Zuerst wenden wir uns an die wichtige Stelle, wo *Schleiermacher*, ohne es selbst zu merken, den Grundfehler der Schule, zu welcher er gehört, mit seinem eigenthümlichen Scharfsinn bloss legt; die Verwechselung und Vermengung der Aesthetik und Metaphysik, des Schönen und des Realen. Diese liegt ihm klar vor Augen — in einem einzelnen Beispiele; und gerade

in demjenigen Beispiele, welches ihn schon durch den historischen Zusammenhang hätte warnen sollen.

Wir haben schon oben (§. 96) *Fichte's* Plan einer Wissenschaftslehre aus dem einfachen Grunde für einen ganz unmöglichen erklärt, weil niemals ein Sein aus einem Sollen, und niemals ein Sollen aus einem Sein folgt. Der reinholdische Enthusiasmus für eine Philosophie aus Einem Guss hatte aber die nothwendige Folge, dass man sich gewöhnte, Sollen und Sein in Einer Einbildung, die man *Anschauung* nannte, zusammenzufassen. Von diesem Trugbilde nie verlassen, schrieb *Fichte* unter andern seine Sittenlehre, ohne Zweifel sein reifstes Werk. *Schleiermacher* übt an diesem Buche seine Kritik; es entgeht ihm nicht, dass dort von Anfang an nur theoretische Bestimmungen, die sich weiterhin durch Unterschleif in ästhetische verwandeln, zum Grunde liegen. „Das gesetzlich nothwendige Denken der Selbstthätigkeit kann doch nicht gleich gelten *dem Denken oder Sich-Selbst-Geben eines Gesetzes der Selbstthätigkeit*, wie hier leider! eins in das andere sich verwandeln muss. Wenn so ein bestimmtes Zeichen und ein bestimmendes ihr Geschäft mit einander vertauschen, so ist nicht möglich, dass die Formel noch ihren vorigen Werth behaupte. Dass solche Fehler unbemerkt bleiben, geschieht nur, weil von Anfang her die sittliche Zunöthigung, als Anlass der ganzen Aufgabe bei allen Lesenden zum begleitenden Gedanken geworden ist, den sie gern, sobald es sich thun lässt, der Reihe einschieben. *Ein verwechselter Gebrauch des Seins und Sollens ist die einzige Begründung der Aussage: das Geforderte des Sittengesetzes, weil es eben immer sein solle, und nie sei, müsse in der Unendlichkeit liegen, so dass eine Reihe der Annäherung entstehe.*"*

Und die Täuschung dieser Verwechselung wirkt auf *Schleiermacher*, eben indem er sie sieht und an *Fichte* tadelt, so stark, dass er selbst eine Verbesserung vorschlägt, die den Fehler gar nicht berührt. *Fichte* hätte auf einem andern Wege leicht erlangt: *„das Gefühl des Strebens und den Gedanken der Freiheit, durch einander bedingt, und unzertrennlich."* Und was hätte er denn nun erlangt? Eine Begründung der Sittenlehre? Nimmermehr? Ein Stückchen falscher Psychologie; weiter Nichts.

* Schleiermacher, Krit. d. Sittenlehre S. 23—41. Die ganze Stelle muss nachgelesen werden.

Denn alle Erzählung dessen, was nothwendig in uns vorgehe, damit wir zum Selbstbewusstsein kommen, hat niemals auch nur die mindeste Aehnlichkeit mit den Bestimmungen des Werths oder Unwerths unserer Gesinnungen und Handlungen. Jenes ist eine Geschichte, die, wenn sie geschieht, das Selbstbewusstsein zur Wirklichkeit bringen mag, wenn sie ausbleibt, den Platz offen lässt; der in beiden Fällen gleich offen und leer steht für die Frage, ob denn etwas von Gewinn oder Verlust in der ganzen Geschichte zu spüren sei? — Gerade nun, wie das Selbstbewusstsein eine gleichgültige Sache ist, (obgleich es unter Umständen böse oder gut mag ausschlagen können,) eben so gleichgültig sind jene Uebersetzungen des fichteschen Ich in die Rede vom Absoluten, die auf *Schleiermacher's* Ansichten mehr direct gewirkt haben, während die Sache selbst doch eigentlich von *Fichte* herrührte.

§. 122.

Was *Schleiermacher's* Kritik zu einer sehr nützlichen Vorarbeit für künftige, hoffentlich minder befangene, Werke ähnlicher Art machen wird, das sind hauptsächlich seine scharfen Sonderungen und Vergleichungen, die er nach den drei Begriffen der Pflicht, der Tugend und der Güter, durch die meisten Systeme, wenn auch nicht ohne grosse Missverständnisse, durchgeführt hat. Die Frage hätte zwar nicht so gestellt werden müssen, ob es der Ethik angemessener sei, zu erscheinen als Lehre von Pflichten, oder von Tugenden, oder von Gütern; denn *ursprünglich* ist ihr weder das Eine, noch das Andere, noch das Dritte angemessen. Aber gerade hievon wird sich derjenige am vollständigsten überzeugen, der, von *Schleiermacher* geleitet, die Einzelnheiten durchläuft, und nun versucht, wo er die ursprüngliche Werthbestimmung, auf die alles ankommt, anbringen könne? Bei den Pflichten? Dann ginge sie auf Handlungen. Bei den Tugenden? Dann ginge sie auf Gesinnungen und Gewöhnungen. Bei den Gütern? Dann ginge sie auf Gegenstände, auf Producte des Handelns oder Unterlassens. Welche von den Werthbestimmungen, die man versuchen, oder aus dem gemeinen Gedankenkreise der Menschen in die Wissenschaft aufnehmen könnte, würde nun die Evidenz der Principien, und die Bestimmtheit, die Genauigkeit der Begriffe besitzen, — welche ferner würde sich mit der grössten Sicherheit

weiter entwickeln, zu Folgerungen verarbeiten lassen? Das ist die Frage, auf die es ankommt.

Die Antwort des unbefangenen Lesers lässt sich vielleicht errathen. Sittlichkeit, wird er sagen, ist persönlicher Werth. Tugend aber ist persönliche Eigenschaft. Also fangt an vom Erklären und Veststellen dessen, was Tugend sei; dann geht fort zu den natürlichen Aeusserungen derselben im Handeln, oder zu den Pflichten; endlich werdet ihr Gegenstände finden, wie sie durch tugendhaftes Handeln erworben, gehütet, verarbeitet werden; diese mögt ihr Güter nennen. Fangt aber ja nicht an von den Gütern; denn gar leicht könntet ihr euch zu einer ganz falschen Werthbestimmung verirren. Freilich legt man im gemeinen Leben den Dingen einen Werth in so fern bei, als sie begehrt werden; welchen Werth hat aber alsdann die Begehrung selbst? Natürlich gar keinen. Sie scheint nämlich über die Frage nach Werth oder Unwerth völlig erhaben zu sein, weil sie es ist, die den Werth vestsetzt. Dies nun muss allerdings bei derjenigen Beurtheilung eintreffen, der es in Wahrheit zukommt, Sittliches und Unsittliches zu scheiden, und jedem seine Norm zu geben. Aber die Begehrungen der Menschen stehn nicht so hoch; sondern gerade darum fragen wir nach einer Sittenlehre, weil wir längst wissen, dass eben diese Begierden, die den Gütern ihren Werth geben, selbst einer höhern, und ganz andern Kritik unterworfen sind, die sich vorzugsweise in dem Ausdrucke *Sollen* kund giebt, obgleich derselbe nicht den ganzen Sinn dieser Kritik in sich aufnimmt.

Dem Leser, der so spräche, hätten wir unsrerseits nur einen einzigen bedeutenden Umstand entgegenzusetzen. Diesen nämlich, dass, um von Tugenden, also von persönlichen Eigenschaften die Rede anfangen zu können, man erst wissen müsste, was eine *Person* sei? Welches, gemeinhin höchst leichtsinnig abgefertigt, *uns* tief in die Psychologie zurückwerfen würde. Das wäre aber nicht recht; denn die sittliche Beurtheilung hat gar nicht auf wahre Psychologie, also auch gar nicht auf wahre Kenntniss der Persönlichkeit, gewartet; sie ist längst da; und wenn wir sie in der Schule auszusprechen versäumen, so kümmert sie sich nicht um uns, sondern spricht auf dem Markte, unter dem Volke.

Schleiermacher hingegen ist ganz anderer Meinung. Nach

ihm zeigt „der Pflichtbegriff nur eine Theilbarkeit ohne Ende, der Tugendbegriff will nicht auseinander; hingegen im Begriff der Güter, *der allein kosmisch ist*, findet sich die Rettung.“ *

Zu dieser paradoxen Bemerkung dürfte man wohl mehr Erläuterung wünschen als sich vorfindet. Man erräth zwar leicht, dass Güter hier *Darstellungen des Sittlichen* ** sein sollen; allein die Klarheit, und zwar die ursprüngliche Klarheit dieser Darstellungen, ohne welche der Begriff nicht zum Princip taugt, diese steht zu bezweifeln. Etwas Licht aber schafft uns über *Schleiermacher's* Meinung der Grundsatz: „dass Ethik als Wissenschaft nicht bestehen kann, wenn sie nicht *das Ganze* des menschlichen Handelns umfasst; und dass in einem, als *vollständig* gedachten sittlichen Leben *alles* Thun sich in ein sittliches, und folglich ethisch zu beurtheilendes verwandeln, was aber noch auf eine andere Weise entsteht, als aufzuhebend, und *jener Vollständigkeit Abbruch thuend* muss angesehen werden.“ Hier leuchtet eine ganz besondere Art von Werthbestimmung hervor, die freilich den Platz in der Schule benutzen muss, denn auf dem Markte wird man ihr wohl nie eine Stelle einräumen. Der Werth liegt hiernach in der Totalität der einander zu einem geschlossenen System ergänzenden Handlungen; was in das System nicht passt, das muss fort! Hier wären wir ja wohl bei jener Totalität in der Identität, und Identität in der Totalität, die wir vorhin schon, obgleich anders gekleidet kennen lernten, nämlich — als Schwere und als Licht. (Man vergleiche oben §. 106.)

Ob wir hier recht kommen, wird sich etwas deutlicher zeigen, wenn wir auf einen Punct achten, den *Schleiermacher* mit Vorliebe scheint behandelt zu haben. „Es liegt, sagt er, *** in dem Begriff des Menschen als Gattung, dass Alle Einiges mit einander gemein haben, dessen Inbegriff die menschliche Natur genannt wird, dass aber innerhalb derselben es auch Anderes gebe, wodurch jeder sich von den Uebrigen eigenthümlich unterscheidet. Nun kann der ethische Grundsatz entweder nur Eins von Beiden zum Gegenstande haben, und das Andre unterordnen: oder er kann Beides, das Allgemeine und das Eigen-

* A. a. O. S. 440.
** A. a. O. S. 243.
*** A. a. O. S. 79.

thümliche, nach einer Idee mit einander vereinigen. Das Letztere scheint noch nirgends geschehen zu sein." Und doch findet sich am Ende ein brüderliches Paar, welches dergleichen schon leidlich besorgt hat. „*Platon* scheint zwar das Ideal nur als ein einziges darzustellen, aber theils ist schon durch seine Methode, welche *zur Weltbildung* hinaufsteigt, um von daher alles abzuleiten, *das Besondre als im göttlichen Entwurfe liegend* gegeben; theils stellt er selbst vest eine natürliche Verschiedenheit in den Mischungen der verschiedenen Kräfte und Grössen. *Spinoza* redet nicht minder von einem allgemeinen Musterbilde, wenn man aber bedenkt, wie er diesen, in der Ethik überall vorkommenden, und in ihr vielleicht (!) unvermeidlichen Gedanken *unmöglich* doch für das einige Nothwendige halten konnte; und daher mit seinem Ausdruck, dass das Annähern an dieses Urbild das einige wahrhaft Nützliche sei, den *Grundgedanken* verbindet, *dass jedes einzelne Wesen*, nicht etwa jede Gattung, *die Grundkräfte des Unendlichen auf seine besondere Weise darstellt:* so erkennt jeder leicht" — dass *Fichte's* Fehler, fahren wir fort, sich bei *Schleiermacher* wiederholt; nur modificirt durch *Schelling's* Bestreben, das Ganze überall im Einzelnen wiederzufinden. Der Begriff vom absoluten Erkenntnissacte (§.109) war einmal da; die drei Einheiten kennen wir auch; daraus konnte nun an sich nichts weiter als eine Kosmogonie *a priori* entstehn; aber hieran knüpft sich eine doppelte Deutelei, eine auf die wirkliche, in Erfahrung und Physik gegebene *Natur;* die andre auf die *Sitten*, mittelst der obigen fichteschen Verwechselung dessen, was ist und geschieht, mit dem, was sein soll. Die schellingsche Schule erblickt das Absolute; sie sieht es wachsen, und wachsend sich entfalten, entfaltend sich wiederholen, alle diese Wiederholungen aber auch umkehren, alles Besondere zurückbilden ins Allgemeine; dennoch aber auf der Besonderheit bestehen, damit niemals der Wirbel still stehe, in welchem die Dinge sich umdrehen. Nun ist auch der Mensch, mit seinen innersten Trieben, den sogenannten reinen und unreinen Trieben, befangen in diesem Wirbel; und der Philosoph *weiss*, dass er es ist. Er begleitet nun jene Einbildungen und Zurückbildungen mit Bewusstsein, verfolgt sie mit seinen Blicken bis in das Innere der Natur, bezieht sie aufs Ganze, und ergiebt sich ins Ganze; — „da er nun allen endlichen Dingen einen Anfang setzt ihres Werdens, und ein Fortschreiten des-

selben in der Zeit," — *was folgt nun?* — „so entsteht auch nothwendig in allen, denen eine Verwandtschaft mit dem höchsten Wesen gegeben ist, *die Forderung (!)*, dem Ideale desselben anzunähern, für welche es keinen andern erschöpfenden Ausdruck geben kann, als den, der Gottheit ähnlich zu werden."*

Wir konnten den Schluss nicht finden; darum holten wir ihn ab von *Schleiermacher*. Uns wollte es nicht gelingen, über ein blosses theoretisches Zusehen, Erblicken, Geschehenlassen hinaus zu kommen, und daraus zu machen ein Zustimmen, ein Billigen, ein Fordern, ein Handeln. Aber in der schellingschen Lehre *geschieht* es nicht bloss, dass sich das Ganze ins Einzelne hinaus und zurück bildet, sondern, — weil doch vielleicht Jemand zweifeln könnte, ob es auch wirklich so geschehe, wie *Schelling* und die Seinigen lehren, — so nimmt man sich die Sache gewiss; man *weiss* nicht bloss, dass die Sachen geschehen, sondern man *fordert* noch überdies, dass sie geschehen *sollen*, und *nun geschehen sie unfehlbar!*

§. 123.

Wir müssen aber doch über diese *kosmische* Sittenlehre, für die es ohne Zweifel so viel Güter giebt, als Darstellungen des Ganzen im Einzelnen, nebst dem Zubehör der Rückbildungen, noch ein paar ernsthafte Bemerkungen hinzufügen.

Die erste ist, dass eine kosmische Betrachtung der menschlichen Handlungen und Gesinnungen, bei einiger Consequenz das sichere Mittel ist, ihnen alle Bedeutung zu rauben, und sie als völlig gleichgültig darzustellen; besonders dann, wenn die Welt als ein systematisches, in einem Puncte zusammenhängendes Ganze angesehen wird. Gleichgültig ist der Tropfen dem Ocean; *ein Graf mehr oder weniger in der Welt*, macht nach *Marinelli*, (wenn uns die Erinnerung nicht täuscht,) nichts aus. Ist aber vollends die Welt nichts anderes als die Evolution des Absoluten, so steht darin Alles völlig sicher; und es ist die grösste Thorheit, sich noch Sorge zu machen, als könnte man etwa durch Unbehutsamkeit an einer so vesten Maschine etwas zerbrechen.

Was möchte doch daraus werden, wenn eine Sittenlehre als Darstellung eines kosmischen Realen wirklich ausgeführt wer-

* A. a. O. S. 45.

hat; sei es nun ein Wissen vom Aeusseren oder vom Inneren. Wohlthätig ist ihr der Glaube an Gott, als das Haupt der sittlichen Welt, den allgegenwärtigen Herzenskündiger, *welchem niemals das Einzelne über dem Ganzen verschwindet.* Und nützlich ist es ihr, sich hintennach, wann erst ihre Principien gesichert sind, zum Behuf ihrer technischen Vorschriften an Kenntnisse mancherlei Art zu wenden; diese Kenntnisse wird aber Niemand *kosmisch* nennen; denn sie müssen dicht genug in der Sphäre des Menschen bleiben, damit sie ihm dienen beim Handeln. Solche dienende Kenntnisse haben entweder ursprünglich keine Ansprüche der Art, wie man sie dem eigentlichen Wissen beilegt; oder sie haben wenigstens ihre hohe Abkunft vorher sorgfältig verborgen, ehe sie sich zum Dienste der Sittenlehre darbieten.

Der zweite Punct, von welchem hier zu reden ist, betrifft die Freiheit. *Schleiermacher* zeigt sich hier consequent und inconsequent zugleich. Wer die Sittenlehre an kosmische Betrachtungen knüpft, kann unmöglich die Freiheit dahin gestellt sein lassen; denn durch einen Irrthum in diesem Puncte geräth alle Kenntniss des Realen in Unordnung. Die Freiheit gehört dahin wo man den Satz behauptet, dass wir von den Dingen an sich nichts wissen (§. 114, 117). Nicht aber derjenige kann *unbestimmte* Erfolge von einem *unbestimmbaren* Willen abhängen lassen, dem „das unendliche Wesen nicht nur als seiend und hervorbringend, sondern auch als dichtend erscheint; und die Welt als ein werdendes, aus Kunstwerken ins Unendliche zusammengesetztes Kunstwerk der Gottheit. Daher auch, weil alles Einzelne und Wirkliche nur werdend ist, das unendliche Bildende aber allein seiend,“ * — so muss er sich hüten, keine wahre Spontaneität in das Endliche hineinzutragen; und wo bliebe nun wohl die *Freiheit*, wenn sogar ihre Grundbedingung, die *Spontaneität*, und wiederum *deren* erste Bedingung, die eigne Realität, die selbstständige Quelle aller Kraftäusserung, hinweggenommen ist? Was würde denn wohl aus jenen, ins Unendliche fort in sich selbst eingeschalteten Kunstwerken des allein dichtenden, allein bildenden, — allein realen Wesens, — wenn eine Unzahl freier Willen daran nach Belieben rühren und darin stören könnten? Das war ja einer von *Leibnitz's* Gründen für die prästabilirte Harmonie, dass die

* A. a. O. S. 44.

Seele nicht solle das Qantum und die Richtung der Bewegung in der Welt, — um von *Kunstwerken* nur gar nicht zu reden, — beliebig abändern können. Nun aber können wir zwar *Schleiermacher* keineswegs den Vorwurf machen, welcher *Schelling* trifft (§. 114), weil er sich die kantische Freiheit nach seiner Weise zurecht gemacht hat. Denn *Schleiermacher* will den Begriff der Freiheit gänzlich vermeiden;* und meint, es liege derselbe gar nicht innerhalb des zum Behuf der Sittenlehre abgesteckten Gebiets. „Denn Keiner, er bejahe ihn nun oder verneine, wird behaupten, dass, wenn seine Ueberzeugung hievon sich änderte, er dann Anderes für gut, und Anderes für für böse halten würde, wie zuvor. So auch giebt es über die künstlerischen Handlungen des Menschen ein System der Beurtheilung nach dem Ideale, ohne dass jemals die Frage in Anregung käme, ob auch der Künstler Freiheit gehabt, Anderes und besser zu können.“ Diese Stelle ist vollkommen richtig; und nirgends ist *Schleiermacher* der wahren Sittenlehre näher auf der Spur gewesen als eben hier. Aber wohin gehören solche Acusserungen? Sie passen genau in ein System, welches die praktischen Grundideen von ästhetischen Urtheilen ableitet; sie passen aber nur halb, und stehen schief in jeder Lehre, zu welcher *Spinoza* das Fundament gelegt hat. Hier *muss* der Begriff der Freiheit *verneint* werden. Denn thöricht würde hier jeder Versuch genannt werden müssen, aus dem Gange der Entwickelungen hinauszutreten, die einmal im Absoluten ihren Grund haben. Die Freiheit bejahen, würde heissen, Unordnung stiften, Unfug anrichten, oder vielmehr *sich einbilden*, ihn angerichtet zu haben. Ethik, als Darstellung eines Realen, ist Darstellung der Tendenzen des Absoluten, so fern sie sich im menschlichen Willen offenbaren; dabei wird die *Billigung* dieser Tendenzen, als ob sie sich von selbst verstünde, — stillschweigend vorausgesetzt. So wenig man uns nun fragt, ob wir billigen oder nicht? eben so wenig können wir hier noch daran denken, unserm Wollen durch eigne künstlerische Beurtheilung irgend welche Antriebe zu geben; sondern wie Vieles das Absolute *durch uns* nun gerade zu offenbaren und zu bilden beliebt, so Vieles geschieht durch die in uns gelegte Kraft; und wir haben dabei das Vergnügen, uns selbst

* A. a. O. S. 10.

mit anzuschauen, wie wir nun wohl handeln werden, indem wir, in völliger Ergebenheit gegen das Absolute, unsern Trieb gehen lassen, wie er geht, ohne ihn durch ein aus der Reflexion erzeugtes neues Wollen im mindesten zu stören!

Eine Sittenlehre von solchem Charakter ganz consequent durchzuführen, das mögen wir doch einem *Schleiermacher* in der That nicht anmuthen.

Zusatz.

Während nun diejenigen Leser, denen nur an der Naturbetrachtung gelegen ist, sogleich zum folgenden Capitel fortschreiten mögen, wird es Andern angenehmer sein, *Schleiermacher's* Werk genauer zu beleuchten; und sich bei dieser Gelegenheit über die nothwendige Scheidung der praktischen Philosophie von der Metaphysik eine solche Ueberzeugung zu verschaffen, wie man sie nur dadurch gewinnen kann, dass man beide Wissenschaften wirklich neben einander sieht, und sie vergleicht.

Die Vergleichung erfordert, dass wir den *Inhalt* der praktischen Philosophie, so gut es in der Kürze geschehen kann, vergegenwärtigen, und als ein Gegebenes hinstellen.

Hätten wir nun auch nicht den Zweck, diesen Inhalt als ein von aller Metaphysik Unabhängiges und durchaus Verschiedenes sichtbar zu machen: so würde uns *Schleiermacher* durch die Art, wie er sich seine Aufgabe bestimmt, dazu treiben; denn unter manchen unbewiesenen Behauptungen, womit seine, keinesweges behutsame, Dialektik den Leser überrascht, und stürmend fortreisst, findet sich gleich im Anfange seines Werks auch die, „es gebe für jede eigentliche Wissenschaft keine andere Kritik als die der wissenschaftlichen *Form*.“

So sehen wir uns sogleich in jenes, an Projecten reiche, durch Einbildungen aufgeblasene, zum Untersuchen wenig aufgelegte Zeitalter zurückversetzt, welchem das Werk, bei allen seinen Vorzügen, nur zu sichtbar angehört. Wie jugendliche Hoffnungen sich ein künftiges Glück auszumalen pflegen, im voraus bestimmend die *Gestalt*, in der es erscheinen solle; — und wie sich hintennach selbst im besten Falle die Wirklichkeit immer ganz anders gestaltet findet: so dachte man damals die Wissenschaften als Kunstwerke, die man hervorbringen wolle gemäss einer im voraus beschlossenen Form; nachdem man

zuvor die ältern Formeu sattsam getadelt, und für missbeliebig erklärt hatte. Wahre Untersuchung aber fragt nach den Gegenständen, wie sie sind, und lässt sich die Form gefallen, die sie ihrer Natur nach haben.

Wir wollen nicht verkennen, dass ein Kritiker leicht durch die Unformen, welche er in der Sittenlehre vorfand, verleitet werden konnte, hieher, als auf das Erste, was ins Auge fällt, seine Aufmerksamkeit zu richten. So braucht es nur einen Blick auf *Kant's* Rechts- und Tugendlehre, um wahrzunehmen, dass diejenige Form, welche sein kategorischer Imperativ angekündigt hatte, durch fremdartige Einmischungen zerstört wird; denn eigene Vollkommenheit, fremde Glückseligkeit kommen bei ihm ohne Spur einer Ableitung aus dem behaupteten *einzigen* Grundsatze herbei; und das rechtliche Postulat der praktischen Vernunft, welches den Privatbesitz des Eigenthums aus dem ihm gerade entgegengesetzten Gemeinbesitze, diesen aber aus einer an sich leeren Formel für mögliche Maximen herauskünstelt, ohne sich im mindesten darum zu kümmern, dass gerade die Occupation des Eigenthums, wenn sie nicht vom Gesammtwillen ausgeht, Streit in der äussern Freiheitsphäre beginnt, — dieses Postulat ist so schlecht abgeleitet, dass Nichts, als ein übereiltes Streben zu einem vorgesteckten Zielpuncte damit bewiesen wird. Wäre aber *Schleiermacher* ein gleich scharfer Kritiker für *Spinoza* wie für *Kant* gewesen, so würde er den, unter aller Kritik schlechten, Uebergang, wodurch die spinozistische Ontologie sich in Sittenlehre verwandeln will, — indem beim Anfange des dritten Buchs der Ethik eine Möglichkeit *erschlichen* wird, dass die Dinge einander *zerstören* könnten, und dieser gegenüber ein *Streben im Dasein zu verharren*, welches Alles im Zusammenhange jener Ontologie aufs entschiedenste hätte geleugnet werden sollen, weil das All der Realität kein innerliches Widerstreben beherbergen kann, — noch weit unförmlicher gefunden haben, als die von *Kant* begangenen Fehler zusammengenommen. Und wenn es wahr wäre, dass nach *Platon* die Verähnlichung mit Gott das Princip der Ethik sein solle, so hätte wiederum das Unförmliche in dem grössten Werke des *Platon* einleuchten müssen, dass nämlich im zweiten Buche der Republik, nach der starken Rede des *Adeimantos*, (wo jeder Theolog sogleich gegen die Gottlosigkeit der verwerflichen Maxime, erst zu rauben und

dann vom Raube zu opfern, das Nöthige gesagt hätte,) auf einmal die *Staatslehre* statt der Religionslehre eintritt, und auf einem durchaus *nicht* theologischen Wege die Nachweisung unternommen wird, Gerechtigkeit sei rein an sich, Ungerechtigkeit lediglich an sich, gut und böse, „*sie möge nun Göttern und Menschen verborgen sein oder nicht*." Ungeachtet dieser und ähnlicher Stellen konnte freilich *Schleiermacher* auch Theologie genug im *Platon* finden; aber wenn nach Principien und Methoden, wenn nach wissenschaftlicher Form gefragt wird, dann musste es offenbar werden, dass *Platon's* Moralprincip entweder *nicht* theologisch, oder an den entscheidenden Puncten so schlecht als nur möglich angewendet, ja fast durchgehends vernachlässigt war. Wie denn sogar der obige Ausdruck, von der Gerechtigkeit, *sie möge nun allen Göttern und Menschen verborgen sein oder nicht*, im vierten Buche der Republik an der Stelle wiederholt wird, wo im idealisch aufgebauten Staate Recht und Unrecht soll aufgesucht werden.

Der partheiische Kritiker, welcher, dem Geiste der Zeit gemäss, sich einmal die Lehre des *Spinoza* zur Richtschnur genommen hatte, täuschte sich in einem fast unbegreiflichen Grade über den grössern Haupttheil seiner ganzen Wissenschaft, den man gewöhnlich mit dem Namen der philosophischen *Rechtslehre* benennt. Man kann lange in seinem Werke lesen, es hinten und vorn durchsuchen, ehe man gewahr wird, wo zwischen allen seinen Pflichten, Tugenden und Gütern nur Platz sein möge für die beiden Ideen des Rechts und der Billigkeit? Freilich hat daran die Verwirrung, worin gemeiniglich Beides durch einander geworfen wird, ihren bedeutenden Antheil; hier aber können wir die, schon längst in der praktischen Philosophie geleistete, genaue Auseinandersetzung nicht wiederholen. Sondern, indem wir den Leser dorthin verweisen, wollen wir jetzt den Faden der praktischen Ideen von hinten her verfolgen, um zu zeigen, wie sich der wahre Inhalt der praktischen Philosophie zur schleiermacherschen Form verhält. Man wird sehen, dass sie die Form eines Baumes ist, der so beschnitten, so künstlich gezogen wurde, dass von fünf Aesten die drei stärksten so gut als ganz weggehauen, alsdann aber einem einzigen erlaubt wurde, eine Krone zu bilden, die so ziemlich den Raum ausfüllt, worin alle fünf sich hätten ausbreiten sollen.

Wir fangen also an von der Idee der Billigkeit, oder der

Vergeltung, welcher Ausdruck vielleicht Manchem verständlicher sein wird, als der vorhergehende. Hieher gehört am auffallendsten die *Strafe*, deren Begriff dem so schwierigen Criminalrechte zum Grunde liegt; ferner der *Lohn*; und, unter Voraussetzung einer nähern Bestimmung, die *Dankbarkeit:* endlich ein Theil der sehr zusammengesetzten und nach den Umständen höchst verschiedenartigen Beurtheilung der *Lüge*. Von der Strafe nun zuerst wagt *Schleiermacher* als zugestanden vorauszusetzen, sie sei im ethischen Sinne eins und dasselbe mit der *Belehrung*, und von ihr nur der Methode nach verschieden.* Wir könnten mit eben so gutem, oder besserm Grunde als zugestanden voraussetzen, dass Belehrung nur zufällig, und nur in seltenen Fällen, mit der Strafe kann verbunden werden; denn sie ist in vielen andern Fällen so gut als unmöglich, wo doch die Strafe höchst nöthig, und vollkommen wohl begründet ist. Was *Schleiermacher* suchte, das können wir vielleicht errathen; er wollte nämlich vermeiden, dass Vergeltung in Rache ausarte, und noch allgemeiner, dass sie überhaupt als Zweck, als Motiv des Strafens auftrete; welches aus einem ganz andern Grunde muss vermieden werden. Dennoch bleibt Vergeltung der unentbehrliche, erste Grundbegriff, welcher, nachdem andere Motive zur Strafhandlung gegeben sind, denselben noch immer die *Grenze* setzt, innerhalb deren sie allein zur Anwendung gelangen dürfen. Dies Alles ist im fünften nnd im neunten Capitel der praktischen Philosophie so genau entwickelt, dass hier nichts mehr beizufügen nöthig ist. Vom verdienten Lohne scheint *Schleiermacher* gar nichts zu wissen; und die Dankbarkeit verunstaltet sich in seinen Händen so arg, dass sie sich in *Selbstunterwerfung, durch welche eine immerwährende sittliche Ungleichheit gestiftet wird*,** ohne den mindesten Grund verwandelt; daher sie, gegen alles, längst sattsam in der menschlichen Gesellschaft entwickelte, richtige Gefühl, sowohl aus der praktischen als aus der eudämonistischen Ethik (in seiner Sprache) verwiesen wird! Allerdings hat der Gegenstand seine innere Schwierigkeit; wir haben aber auch davon am gehörigen Orte gehandelt. Ueber die Lüge endlich die verschiedenen Beurtheilungen zu sondern, erfordert die schärfste Unterschei-

* Schleiermacher's Kritik der Sittenlehre, S. 314.

** A. a. O. S. 305.

dung aller praktischen Ideen, und dann wieder deren genaueste Verbindung; aber wir wollen hier mit unserm Kritiker zufrieden sein; er hat wenigstens das wahre Wort geredet: *„das eigentliche Unrecht ist allemal die Absicht, den Andern glauben zu machen, was nicht ist."* Dass diese Absicht im ethischen Sinne doppelt in Betracht kommt, erstlich als schlechte Vergeltung des Glaubens, zweitens als Raub der scheinbar zugestandenen Wahrheit; und dass ausserdem noch Feigheit und Bosheit in der Lüge sein *können;* während unter andern Umständen kein einziger von diesen Puncten deutlich eintrifft; dass eben deswegen der Gegenstand eine gefährliche Schwankung des sittlichen Urtheils veranlasst: dies können wir hier nicht weiter ausführen.

Was zweitens die Idee des Rechts anlangt: so ist, selbst nach der höchst nothwendigen Sonderung der fast überall verkannten Idee der Billigkeit von ihr, dennoch das Gebiet, was ihr übrig bleibt, so übergross und aus so ungleichartigen Provinzen zusammengesetzt, dass die Beherrschung desselben aus Einem Puncte fast unmöglich scheint. Denn zuvörderst muss die Rechtlichkeit des *Bestehenden* in der menschlichen Gesellschaft, *bloss deshalb, weil es besteht,* nicht bloss mit Machtworten behauptet, sondern begriffen, und mit innerlicher wahrer Ueberzeugung eingesehen werden. Diejenigen Philosophen, welche das nicht vermögen, sind im höchsten Grade zu beklagen; denn sie sind nicht bloss von den positiven Juristen durch eine unübersteigliche Kluft getrennt, sondern sie leben auch ihrer Meinung nach unter einem Drucke der Gewalt, welchen sie gleichwohl ertragen, und äusserlich respectiren müssen. Dann aber muss auch der wahre Sinn derjenigen Ansprüche verstanden werden, welche, durch die Idee des Rechts selbst veranlasst, (so widersprechend dieses auf den ersten Anblick scheinen mag,) über das Bestehende hinaus gehn, und zur *Verbesserung* desselben, besonders in offenbar fehlerhaften Staaten, antreiben und auffordern. Und hier nun wiederum, wo überhaupt vom *natürlichen* Rechte die Frage ist, kommt uns die grösste Verschiedenheit der Ansprüche entgegen. Einer macht Anspruch auf das, was ihm, als ursprünglichem Besitzer, vorher gehörte, ehe das Bestehende sich veststellte; er spricht von altem, nicht verjährtem Eigenthum an den zuerst occupirten und formirten Grund und Boden. Man soll also erklären,

inwiefern es wahr sei, dass zuerst die Erde, und die Sachen, haben rechtlich erworben werden können; und man soll die rechtliche Dauer solcher Erwerbung bestimmen. Ein Anderer spricht vom Urrechte auf Leib und Leben; er verlangt Nahrung, und Gelegenheit, sich Geschicklichkeiten zu erwerben. Ein Dritter macht seinen Fleiss, seine Werke, seine Erfindungen gelten; was er schuf, das soll ihm gehören. Ob jene, und in wiefern diese Rechte veräusserlich seien, — ob Contracte, etwa des Schuldners, Sklaverei begründen, ob bei Erfindungen, welche verkauft wurden, auch die Ehre der Entdeckung mit in den Kauf gehören konnte, wird gefragt. Ferner soll man die Rechte der Eltern auf ihre Kinder, der Gatten gegen einander, bestimmen und begrenzen; man soll überhaupt zeigen, in wiefern sich's denken lasse, dass Personen ein Gegenstand für rechtliche Verfügung werden können. Dies Alles soll man während des beständigen Drängens und Treibens einer wandelbaren Zeit, auf eine davon unabhängige Weise für alle Zeiten gleichgeltend leisten. Man soll erklären, in wiefern Rechte und Verbindlichkeiten länger leben können, als die Menschen, von denen sie ausgingen.

Dass *Kant* und *Fichte*, mit ihrem Hineilen zur bürgerlichen Verfassung, ausser welcher es doch schon ein provisorisches Mein und Dein soll geben können,* sich das Geschäft, in diesem Labyrinthe den Faden zu finden, viel zu leicht gemacht haben, können wir hier eben so wenig ausführen, als im allgemeinen zu einer Kritik des Naturrechts Raum ist. Aber die frühern Versuche waren doch wenigstens Bemühungen, den dunkeln Gegenstand aufzuklären. Was aber beginnt *Schleiermacher?* Ihm scheint das Naturrecht keinen andern Ursprung zu haben, als die Negativität des Begriffs von der Sittlichkeit.** Er hat so viel richtig gesehen, dass eine Ethik *ohne* positive Motive, die *nur* das aus andern Quellen fliessende menschliche Handeln begrenzen und eindämmen würde, falsch sein muss. Also weil allerdings das sittliche Wollen ein eigenthümliches Leben in sich hat, darum soll das *ganze* Wollen, trotz Erfahrung und Psychologie, eben dieses sittliche sein? Und jedes andre, nicht sittliche Wollen soll *unsittlich* sein im tadelnden

* *Kant's* Rechtslehre, §. 8 und 9.

** Schleiermacher a. a. O. S. 466.

Sinne? Und die Sittenlehre, die in keinem Falle den ursprünglichen Willen erschaffen kann, soll darum, weil sie neue Motive *hinzufügt*, gar nicht, und in keinem Puncte, beschränkend auf den vorgefundenen Willen sich beziehen? — Ja freilich, wenn man die Wissenschaft mit dem reinholdischen Vorurtheil eines *einzigen höchsten Grundsatzes* bearbeitet, dann muss es so kommen. Es ist aber factisch falsch, dass die Ethik einen einzigen Grundsatz habe. Sie hat fünf Grundideen; von diesen stammen einige aus lobenden und tadelnden Urtheilen zugleich; andre, und unter denselben die Idee des Rechts, stammt aus einem bloss tadelnden; daher ist sie *ursprünglich* beschränkend; und gerade dies ist der wahre Grund, weshalb sich das Naturrecht von der Moral abzusondern suchte; obgleich die Ausführungen dieses natürlichen Bestrebens weder richtig noch zweckmässig waren.

Wohin aber lässt sich *Schleiermacher* durch seinen Irrthum verleiten? „Die Rechtspflichten sind, ethisch angesehen, gar nichts für sich Bestehendes, sondern nur Theile der Analyse irgend einer ihnen unähnlichen Pflicht; so dass man sagen kann, *sie haben nur den Werth von technischen Regeln* für die richtige Ausführung eines anderweitig Beschlossenen. So wenn die Pflicht erwiesen und anerkannt ist, Eigenthum zu stiften, ist es nur eine technische Bemerkung für den *Unverständigen* und *Unbedachtsamen*, dass er nicht durch einzelne Handlungen, ohne es zu merken, die Einrichtung verletze, und das pflichtmässig Gehandelte wiederum aufhebe. Auf ähnliche Art nun weisen sie alle hin auf eine andre Pflicht, und zwar grösstentheils auf die, *einen Rechtszustand hervorzubringen oder zu erhalten*.“ Und welchen Sinn hat denn hier das Wort *Rechtszustand?* Sind die Rechtspflichten nichts für sich Bestehendes, woher kommt denn ein solcher? Ohne Zweifel aus *dem Endzweck der grössten gemeinschaftlichen Thätigkeit*, um dessenwillen wir *Staat* und *Kirche* haben sollen.* So wäre denn Stehlen und Rauben ein kleines Versehen gegen eine technische Regel; aber der Räuber würde die Regel in Zweifel ziehen, und nachweisen, dass in seinen Händen der Endzweck der grössten gemeinsamen Thätigkeit viel besser gesichert sei, als in den Händen derer, die ihre Güter verschlossen halten und

* A. a. O. S. 417.

sie der Circulation entziehen! So leicht diese, und ähnliche Folgerungen sich darbieten, die den schlafenden ethischen Sinn aufwecken konnten, so steht doch *Schleiermacher* vest genug in seiner Meinung, um *Kant* zu beschuldigen, er befinde sich fast nur abwechselnd bald auf dem *mechanischen* Gebiete des *blossen* Rechts, bald auf dem in seinem Sinne nur pragmatischen, der Glückseligkeit und Klugheit! Welcher Grad von Täuschung gehörte dazu, um *Kant* so zu verkennen; ihn, dem gerade sein richtiger sittlicher Blick (ungeachtet aller im Einzelnen begangenen Fehler), mehr als alles Andre, die öffentliche Verehrung verschafft hatte! Aber freilich, wer das Recht wirklich nur *mechanisch* begreift, der musste so urtheilen.

Mochten nun in *Kant's* Rechtslehre, die niemals seinen frühern Werken gleich geschätzt worden, einige Veranlassungen theils zu dem Verkennen, theils gerade zu der Täuschung, wovon dasselbe ausging, enthalten sein: so dürfen wir wenigstens sagen, dass das Urtheil: *der Streit missfällt*, nicht die entfernteste Aehnlichkeit mit einer technischen oder mechanischen Regel hat. * Im Gegentheil, man müsste dies Urtheil, welches in Verbindung mit der Idee der innern Freiheit den einzigen Faden zu jenem Labyrinthe der Rechtsbegriffe darbietet, ein *unbehülfliches* nennen, wenn überall in den positiven und negativen *Werthbestimmungen*, wozu dasselbe gehört, irgend etwas von Technik dürfte gesucht werden. Denn die technische Frage: *wie soll man es anfangen, den Streit zu vermeiden?* ist durch jenes Urtheil zwar aufgegeben; ihre Beantwortung aber verwickelt sich so vielfach und so schwierig mit den menschlichen Angelegenheiten, die in der *Erfahrung gegeben* werden, und keinesweges in der Gewalt der ethischen Constructionen stehen, dass schon aus diesem Grunde grosse Vorsicht nöthig ist, um nicht das, was in der Ethik einer scharfen Bestimmung *fähig* ist, am unrechten Orte zu suchen.

Drittens: die Idee des Wohlwollens, mit ihrem Gegensatze, dem Uebelwollen, und seinen Arten, als Hass, Neid, Schadenfreude, tritt scharf gezeichnet recht in der Mitte aller praktischen Ideen als die einzige hervor, welche auf eine Gemeinschaft *mit Andern* hinweisend dennoch unmittelbar, und nicht erst durch die Idee der innern Freiheit ihren Weg nehmend,

* Praktische Philosophie, im vierten, sechsten und achten Capitel.

einen persönlichen Werth oder Unwerth zu bestimmen vermag. Und zwar so entschieden, dass sie sich den Ausdruck *Güte*, welcher ganz allgemein dem Bösen entgegen stehn sollte, in der gewohnten täglichen Sprache der Menschen als *ihren besondern* Namen zugeeignet hat; wie wenn zum Gutsein das Wohlwollen schon allein hinreichte. Und wer wird sich hier nicht an den heiligen Namen *Gottes* erinnern, welcher Name zuerst den Guten oder Gütigen ankündigt? — Die Güte verdunkelt neben sich die blosse Rechtlichkeit, obgleich auch diese, als innerlich freie Beobachtung des Rechts, einen positiven Werth der Person versetzt. Aber dies gab Veranlassung, gegen ihre Ansprüche, oder vielmehr gegen den hohen Rang, den ihr die öffentliche, und insbesondere die christlich-kirchliche Verehrung anweiset, zu disputiren. Die Schulen fingen an zu künsteln; und es gelang ihnen, gleichsam im Herzen des Wohlwollens den Eigennutz aufzuspüren. Man hatte die an sich unschuldige und wahre Bemerkung gemacht, dass mit wohlwollenden Gesinnungen ein Gefühl von Heiterkeit, mit deren Aeusserungen ein inneres Vergnügen verbunden zu sein pflegt. An den Schmerz, den sie unter andern Umständen (z. B. wo man fremder Noth nicht helfen kann) mit sich führen, und an die ganze Zufälligkeit der von Nebendingen abhängenden Rückwirkung auf die eigne Gemüthsstimmung des Wohlwollenden, wurde wenig gedacht. Wohlwollende Handlungen waren einmal als eine Quelle eigener Lust unvorsichtig empfohlen worden; darum sollten sie nun auf einen versteckten Eigennutz zurückgeführt werden. Wir wollen hiebei nicht vergessen, zu fragen, was denn wohl der Vorwurf der Verstecktheit hier bedeuten möge? Kann sich wirklich, wie es im Leben oft genug vorkommt, der Eigennutz eine schöne Larve, einen Anspruch auf Ehre schaffen, indem er sich hinter dem Bilde des Wohlwollens verbirgt: so muss unstreitig dies Bild an sich schön und ein Gegenstand der Verehrung sein. Hie und da mag der Mensch heucheln; aber die Idee des Wohlwollens ist eben deswegen nicht *an sich* Heuchelei; denn Niemand sucht den Schein des Heuchlers.

Wozu aber soll nun *Schleiermacher's* Bemerkung über das Wohlwollen dienen? Er sagt: „das Lächerliche springt in die Augen, dass doch das Wohlwollen am Ende (?) auf die Erhaltung und die selbstbeliebige Lust des Andern geht;“ wobei wir so-

gleich erinnern müssen, dass der persönliche Werth des Wohlwollenden der nämliche bleibt, ob nun die Lust des Andern erreicht wird, oder nicht. Jener fährt fort: „das höchste Gut besteht also in der Lust an dem, was geringer ist als das höchste Gut;“ wobei abermals sogleich zu bemerken, dass hier gar keine Vergleichung des Geringern und Grössern möglich ist; denn die Lust des Andern hat *in der sittlichen Beurtheilung* nicht den mindesten, die Gesinnung des Wohlwollens aber einen absoluten Werth, ohne alle Rücksicht auf irgend etwas, das Nutzen oder Vergnügen heissen könnte. „Dieses Untergeordnete aber“ (meint jener) bietet Einer dem Andern mit höflichen Eigennutz im Kreise herum; aus welchem Kreise keine andre Erlösung zu sein scheint, als durch eine kecke, aber natürliche Erweiterung des Grundsatzes. Ist nämlich doch das Wohlwollen das Höchste, warum soll es seine Befriedigung hernehmen aus der Lust an der Glückseligkeit Anderer, *und nicht vielmehr eine höhere Lust finden an ihrer höhern, nämlich auch wohlwollenden Lust?* Diese nun kann ich nicht sicherer befördern, als durch *Bewirkung meiner eigenen* ihnen zur Anschauung dargebotenen Glückseligkeit!“ *

So theuer bezahlte *Schleiermacher* den Mangel an richtiger *Form* der Ethik. Denn er hätte es unter seiner Würde finden müssen, mit dem Spinnengewebe eines solchen Witzes sich selbst zu vermummen, wenn er die allgemeine Bedingung aller ursprünglich sittlichen Werthbestimmung, nämlich *Beurtheilung eines Verhältnisses*, gekannt, und nun gesehen hätte, wie diese Bedingung genau eben so beim Wohlwollen, wie beim Recht, bei der Billigkeit, und bei allen praktischen Ideen in Erfüllung geht. Wer hierauf nicht merken will, der wird sich niemals erklären können, worin eigentlich der Werth des Wohlwollens liege; sondern sich immer in ähnlichen, wirklich bedauernswerthen Verwechselungen herumtreiben, wie die vorstehenden. Seine Sittenlehre wird daher, wenn man sie wörtlich nimmt, immer schlechter sein, als die des Volkes, welches den Werth des Wohlwollens ganz richtig beurtheilt, ohne sich von dieser Beurtheilung die in der Wissenschaft zu suchende, und so oft verfehlte Rechenschaft geben zu können. Es versteht sich von selbst, dass ein würdiger Religionslehrer, um göttliches

* A. a. O. S. 112,

und menschliches Wohlthun zu schildern, jederzeit selbst das richtige sittliche Urtheil in sich hervor ruft; und es kann ihm nur darin fehlen, dass er die Stelle für dieses Urtheil im Kreise seiner Gedanken nicht systematisch zu bestimmen weiss. Doch auch hiebei wollen wir nicht länger verweilen, sondern endlich zu demjenigen kommen, worin *Schleiermacher* gross ist.

Hiezu ist nun, viertens, nöthig, an die Idee der Vollkommenheit zu erinnern; welchen Ausdruck wir jedoch nicht in dem gewöhnlichen unbestimmten Sinne gebrauchen, als ob erst nach den Qualitäten, deren Verbindung einem jeden Gegenstande seiner Natur nach angehört, und nach dem Werthe einer jeden unter diesen Qualitäten müsste gefragt werden. Sondern Vollkommenheit heisst uns das *Kommen zur Fülle;* indem sonst das Mindere, weil es nicht voll ist, missfallen würde. Diese Beurtheilung setzt überall, wo sie eintritt, eine Vergleichung der *Grössen* voraus; sie haftet lediglich an Quantitäten, ohne Rücksicht auf Qualität. Sie bewirkt aber ein Streben ins Unendliche, welches nur durch die *Grenzen der Möglichkeit* kann beschränkt werden; denn zur Vergleichung der Grössen fehlt ein absoluter Maassstab; daher kein endliches Maass kann angegeben werden, zu dessen Fülle ein Anderes kommen solle. Hier nun interessirt uns nicht die einfache Idee der Vollkommenheit, sondern die von ihr abgeleitete des *Cultursystems;* in welchem wir jenen Endzweck der grössten gemeinschaftlichen Thätigkeit wiederfinden, worin *Schleiermacher* das höchste Gut setzt, so wie in dem höchsten Gute wiederum den eigentlichen Gegenstand der Sittenlehre, indem dieselbe nach seiner Behauptung nichts anderes sein soll, als Analyse des höchsten Guts.*

Er denkt sich nämlich die Unendlichkeit des Cultursystems als Ganzes einer sittlichen Welt; und treibt diese *Kosmologie* so weit, dass nicht bloss die Stoiker, *Platon, Spinoza* und *Fichte,* sondern zwangsweise selbst *Kant* sich derselben unterwerfen muss, welcher eine unbeschränkte Herrschaft *aller* Maximen als mögliche Grösse gedacht, durch seine allgemeine Gesetzgebung soll angedeutet haben; obgleich das Bekenntniss nachkommt, dass der Zusammenhang der Maximen aus dem Ausdrucke *Kant's* nicht hervorgehe, vielmehr von ihm unter dem

* A. a. O. S. 95.

Namen des höchsten Guts etwas ganz anderes sei aufgestellt worden.* Natürlich passen in die vollständig zu bestimmende sittliche Welt keine *Mitteldinge;* denn sie stören die Stetigkeit des sittlichen Handelns im Leben, und den Zusammenhang in der Darstellung.** Vielmehr würde es der Triumph der Sittenlehre sein, wenn sie *„den reinen Trieb“* in seiner *Vollständigkeit* auffassen, und dessen Thätigkeit beschreiben könnte! Welche Psychologie dabei zum Grunde liege, wollen wir nur gar nicht fragen. So viel ist gewiss, dass eine solche Ethik sich eine Psychologie schaffen muss; Schade nur, dass sie keine menschlichen Seelen dazu schaffen kann.

Jetzt noch, fünftens, auf die Idee der innern Freiheit Rücksicht zu nehmen, ist nicht nöthig. *Schleiermacher* hat statt ihrer die Idee des Weisen; sie sondert sich aber bei ihm nicht ab von jener des Cultursystems; vielmehr ist ohne Achtsamkeit auf den ursprünglichen und specifischen Unterschied beider, stets *der Gesammteindruck, welcher aus ihrer Mischung entsteht,* das unerkannte treibende Princip der ganzen Darstellung; während bei andern Sittenlehrern die zuvor erwähnten Ideen, in mancherlei Verhältnissen gemengt, vorherrschen, und die Systeme in eben so vielen verschiedenen Formen unwillkürlich hervorwachsen machen.

Bisher haben wir nun von denjenigen Begriffen geredet, welche in der Sittenlehre allein verdienen, *reale* Begriffe zu heissen; nämlich in dem, freilich uneigentlichen, Sinne, worin die Sittenlehre (welche das wahre Reale der Metaphysik gar nicht kennt, und sich nicht anmaassen darf es zu kennen,) zwischen *realen* und *formalen* Begriffen unterscheidet. Die formalen Hauptbegriffe sind, wie *Schleiermacher* richtig angiebt, die von Tugend, Pflicht und Gütern; die sich verhalten wie Gesinnung, That und Werk. Die realen aber, das heisst diejenigen, welche machen, dass die Worte *Tugend* und *Pflicht* überall irgend eine Bedeutung haben, und dass man dem Worte *Güter* eine *sittliche* noch ausser der gemeinen Bedeutung beilegen kann, — sind jene fünf praktischen Ideen, *innere Freiheit, Vollkommenheit* (in dem oben bestimmten Sinne), *Wohlwollen, Recht* und *Billigkeit;* keiner mehr und keiner weniger.

---

* A. a. O. S. 129.

** A. a. O. S. 149.

Fragt man aber *Schleiermacher* nach den realen Begriffen der Ethik, was findet man? Reichthum und bürgerliche Gewalt; Freundschaft, Gesellschaft, Schulen, Zünfte, Kunstwerke, Gesundheit, die bekannten vier Cardinaltugenden, Stärke des sittlichen Gefühls, den Weisen und seine Gesinnungen, — dies ist das (freilich nur obenhin ausgezogene) Register von *Gütern;* auf welches nun noch eine Reihe von *Pflichten* folgt, die mehr oder weniger der Verwechselung mit *Tugenden* ausgesetzt sind, — eine Verwechselung, welche *Schleiermacher* zum Gegenstande eines besonders eifrigen Purismus gemacht hat, während er sich über den wahren Gehalt der Ethik mit seiner überkünstlichen Dialektik dergestalt zu täuschen versteht, dass er ihn entbehrt ohne ihn zu vermissen. Er selbst verwechselt den zweiten oder angewandten Theil der Ethik mit dem ersten oder dem reinen; ja man möchte fast sagen, er wolle Anwendung ohne anzuwendende Principien. Denn alle jene Güter, Tugenden und Pflichten, — oder besser geordnet, die Lehre von Tugend, von Pflicht, und von Gütern, gehört in den zweiten Theil der Ethik, der keinen Sinn hat ohne den ersten.

Schleiermacher bemerkt, der Begriff der Pflichten zeige eine nie zu beendigende Theilbarkeit; hingegen der Tugendbegriff wolle nicht auseinander.* Richtiger wäre gesagt: es ist die Bestimmung des Tugendbegriffs, die sämmtlichen praktischen Ideen zum Ideal der ihnen durchaus angemessenen Gesinnung zu vereinigen; darum *darf* er nicht auseinandergehn, weil sonst die in ihm liegende Zusammensetzung wieder zerfallen würde. Hingegen Pflichten entstehen erst unter den Umständen des Lebens und Handelns; und ihre Mannigfaltigkeit ist endlos, weil die Gelegenheiten, welche sich dem praktischen Urtheile darbieten, kein System ausmachen; vielmehr auf dem Monde ganz anders sein können als auf der Erde.

Doch auf den zweiten Theil der Ethik, dessen richtige Construction grosse Schwierigkeiten hat, können wir uns hier nicht einlassen. Wichtiger für unsre Arbeit wäre es, den Begriff, welchen *Schleiermacher* sich von *Systemen* gemacht hat, genauer zu prüfen. Mathematik und Logik sollen nach seiner Behauptung nicht einmal der systematischen Gestalt sich anzunähern versuchen. Und warum nicht? Weil jene sich fortwährend er-

* A. a. O. S. 439.

weitert; und diese „weder Anfang noch Ende" aufzeige.* Ein System aber soll entweder ein geschlossenes Ganze sein, dessen Theile nur aus dem Ganzen können verstanden werden; oder ein Allgemeines, welches sich vereinzelnd darstellt. Also ein Werk der Kunst oder eines Plans. Nach solchen Erklärungen müssen wir verbitten, man wolle ja nicht die, im zweiten Theile dieses Werks vorzutragende, systematische Metaphysik ein System im schleiermacherschen Sinne nennen; denn sie ist ein Werk der *Nothwendigkeit;* worin für Kunst und willkürlichen Plan gar wenig Raum war. Eher wäre der gegenwärtige erste Theil ein System; nur freilich bloss deswegen, weil ihm der Plan zum Grunde liegt, die bisherige Metaphysik als ein Gewebe von Irrthümern darzustellen, welche gleichwohl das Bedürfniss und die Möglichkeit der wahren Erkenntniss ankündigen.

Genug über ein Buch, welches, wann einmal eine wahre Kritik der Sittenlehre mit frischen Kräften wird ausgearbeitet werden, ohne Zweifel selbst den ersten Gegenstand der Kritik darbieten muss; und längst hätte darbieten sollen. Als historische Erscheinung wird man es am leichtesten durch Vergleichung mit *Fichte's* Sittenlehre begreifen; worin *die gänzliche Unabhängigkeit des Ich* als höchstes Gut bezeichnet wird. *Schleiermacher* bemerkte wohl (S. 129), dass „mit demjenigen Ich, welches der Gegenstand der Ethik ist, die gänzliche Unabhängigkeit sogar im Widerspruche stehe;" darum half er den in *Fichte's* Lehre verborgenen Keim des Spinozismus (§. 98) entwickeln. Aber in *Fichte's* Sittenlehre, und eben so in der Lehre *Kant's*, *Platon's*, der Stoiker, ja in jeder bessern Sittenlehre, liegt noch eine andre Art von Unabhängigkeit, nämlich die von den Umständen, und vom Schicksale. Der sittliche Mensch sucht zwar dem Ganzen sich anzuschliessen. Kann er es aber, soweit sein Wissen reicht, nicht auf würdige Weise: so ruhet er auf sich, in der Schätzung seines persönlichen Werths. Wo bleibt dieser persönliche, vom ganzen Weltall durchaus unabhängige Werth in einer spinozistischen Darstellung der Ethik, die sich nur mit dem Realen zugleich, und ihm parallel, zu entwickeln bekennt? —

* A. a. O. S. 350.

§. 124.

Die allgemeine Vergleichung zwischen *Aesthetik* und Metaphysik, woraus sich die gänzliche Unmöglichkeit einer gemeinsamen Grundwissenschaft für beide, der sie entsprossen sein sollten, unmittelbar ergiebt (§. 120), wollen wir mit wenigen Worten anzeigen; jedoch mit dem Bemerken, dass hier alles auf den Leser ankommt. Ist er gehörig vorbereitet, so weiss er zuvörderst aus der praktischen Philosophie, die ihm *als Thatsache* vor Augen stehen muss, dass deren sämmtliche, in geschlossener Vollständigkeit bekannte Grundideen auf ursprünglich evidenten ästhetischen Urtheilen beruhen; er weiss überdies, dass erstlich, nur über *Verhältnisse*, niemals aber über irgend Etwas, das als einfach vorgestellt wird, ein ästhetisches Urtheil möglich ist; zweitens, dass jedes Urtheil dieser Art als ein *singuläres* auftritt, und ihm die Sphäre seiner Anwendung ganz zufällig ist; drittens, dass jede *Abstraction*, die von mehrern ästhetischen Urtheilen zugleich ausgehend etwas logisch Höheres sucht, *allen ästhetischen Werth verliert*, wofern jenen Urtheilen nicht aus Mangel an Präcision etwas Fremdartiges beigemischt war.* Dies vorausgesetzt, gehe nun der Leser zurück zu der *conditio sine qua non*, die allemal erfüllt werden muss, wo irgend Etwas soll als real gedacht werden. Wir haben ihrer oben (§. 41) unter der Formel gedacht, man dürfe die im metaphysischen Sinne erste und ursprüngliche *Essenz* des Realen nicht aus mehrern Essentialien oder Attributen zusammensetzen; auch anderwärts ** ist die Nothwendigkeit gezeigt, dass die Qualität des Seienden einfach sein müsse; und selbst in diesem Werke müssen wir am gehörigen Orte noch darauf zurückkommen (§. 207).

Demnach: das Reale ist einfach, also liegen in seiner *ursprünglichen* Qualität keine Verhältnisse; folglich ist das Reale *bloss als solches* kein ästhetischer Gegenstand. Es hat keinen Werth; die Prädicate *schön, hässlich, gut, böse*, passen nicht darauf.

Und das Aesthetische bloss als solches betrachtet, ist irgend ein Verhältniss, welches besteht zwischen seinen Gliedern; und

---

* Man vergleiche des Verfassers allgemeine praktische Philosophie; die ganze Einleitung und das erste Buch.

** Z. B. in der Einleitung in die Philos., §. 113. [§. 135 d. 4 Ausg.]

verschwindet, sobald die Glieder getrennt werden; es ist also kein einfacher, oder als einfach zu betrachtender Gegenstand, folglich nicht real.

Hieraus ergiebt sich sogleich, dass, wenn ein Reales betrachtet wird als besitzend einen Werth, diese Betrachtung nicht die einfache, ursprüngliche Qualität des Realen, sondern Verhältnisse betrifft, von denen man fragen kann, wie sie in das Reale hineinkommen mögen? Weiss man diese Frage nicht zu beantworten, und sind nichts destoweniger die Werthbestimmungen, die man ihm beilegt, wohl begründet: so verwandelt sich der Gegenstand wenigstens fürs erste in ein *Geheimniss;* und es versteht sich von selbst, dass man ein solches nicht zum *Princip des Wissens* machen kann, sondern dass es weit aus der Gegend entfernt liegen muss, die man als die eigentliche Sphäre des Wissens betrachtet.

Es giebt also kein Princip des Wissens, worin Werth und Realität beisammen wären, und alle vorgeblichen Principien dieser Art sind sogleich als der Wissenschaft unangemessen, und zu ihrer abstracten Stellung nicht passend, von der Hand zu weisen. Dass hierunter das fichtesche Ich und das schellingsche Absolute mit begriffen sind, bedarf kaum einer Erwähnung.

§. 125.

Für unsern jetzigen Zweck ist es nicht durchaus nöthig, dass man das Vorstehende in völliger wissenschaftlicher Strenge begreife. Populäre Betrachtungen führen eben dahin. Man darf diejenigen, die so dreist Gott an die Spitze ihrer Systeme stellen, wohl fragen, was sie eigentlich wollen? Und mit welchem Muthe sie das Geheimniss aller Zeiten für eine bekannte Sache, für ein ursprünglich Offenbares erklären?

Gott ist der Höchste, welchen der sittliche Mensch verehrt. Diese Erklärung wird der Sittliche einräumen; den Unsittlichen fragen wir nicht. Aber besteht sie nicht aus lauter Relationen? Der Höchste schwebt über dem, was niedriger ist; der Mensch verehrt ihn im Bewusstsein der mannigfaltigsten Bedürfnisse. Keine Schule hat diese Verehrung erfunden; ein uralter Glaube, so weit die Geschichte reicht, hat sich veredelt, indem die Sitten sich milderten. Will man diesen Glauben aus dem Kreise, worin er uns Allen nothwendig ist, hinwegheben, um ihn in eine speculative Hypothese zu verwandeln? Will man ihn preis-

geben einer Bearbeitung, deren Natur es ist, sich zuerst zweifelnd zu üben an allem, was sie ergreift? Weiss man noch so wenig vom Streite der Schulen; und bildet man sich ein, es komme nur auf einen Machtspruch an, um den Streit in ehrfürchtiges Schweigen zu verwandeln?

Es war schon schlimm genug, verkehrt genug, dass man das Sittliche so hoch und immer höher hinauf schrob, bis es aus dem *zeitlichen* Dasein des Menschen, aus *dem*, was eigentlich das *Leben* heisst, zu verschwinden schien. Jene intelligible Freiheit riss sich los vom Gewissen, als *Kant* das harte Wort sprach: * „Die eigentliche Moralität der Handlungen, selbst die unseres eigenen Verhaltens, bleibt uns gänzlich verborgen. Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden; wieviel davon reine Wirkung der Freiheit ist, kann niemand ergründen."

Diese Aussage ist ehrenvoll für *Kant's* theoretische Consequenz; aber sie allein hätte genügen sollen, das praktisch Nachtheilige seiner Freiheitslehre zu zeigen. Hält sich der Mensch für blind in Ansehung seines eignen Werths oder Unwerths, so lohnt es nicht, dass er sich beaufsichtige. Gerade das aber ist das Wesentliche des sittlichen Lebens und der rechten Gewöhnung, dass er sehe und sehen wolle, damit er handle, denke, fühle, wie es in seinen eignen Augen recht ist. Glauben muss er nicht an die Freiheit, sondern an sein Gewissen und an Gott. Erreichbar sollen ihm Religionslehre und Sittenlehre sein und bleiben; sie gehören zu seinem täglichen Brode; „und unser tägliches Brod gieb uns *heute!*"

Metaphysik aber, so lange sie bei ihren unzeitlichen Realitäten verweilt, *hat gar keinen Maassstab für Gegenstände, denen ein Werth zukommt.* Eben so gut als von ihr, könnte man das Maass der Werthe entlehnen von der Elle, vom Pfunde oder vom Thaler. *Was metaphysisch genommen ein Erstes oder Letztes, Oberstes oder Unterstes genannt werden mag, das ist ein solches, in wiefern es früher oder später zur Untersuchung kommt; näher bei den Quellen des menschlichen Wissens, oder entfernter von ihnen liegt.* Mit diesen, an sich gleichgültigen, Gegenständen

* *Kant's* Kritik der reinen Vernunft S. 579. [Werke, Bd. II, S. 429] Man vergleiche übrigens mit diesem ganzen Capitel des Verfassers Gespräche über das Böse.

nun, die es gar nicht vertragen, dass man sie durch Werthbestimmungen aufbläht, — denen im Gegentheil die magerste Kost gereicht werden muss, damit sie nicht gegen alle Künste der Nachforschung sich unbändig und widerspenstig zeigen: mit diesen wollen wir, so wie zuvor, uns jetzt weiter beschäftigen, nachdem wir dessen, was der Metaphysik von aussen her mag aufgegeben werden, fast zu ausführlich erwähnt haben.

ZWEITES CAPITEL.

Anordnung der innern Aufgaben nach der Eintheilung der allgemeinen Metaphysik in Methodologie, Ontologie, Synechologie und Eidolologie.

§. 126.

Wegen der innern Aufgaben der allgemeinen Metaphysik müssen wir zurückblicken in die schon oben angegebene, wiewohl dort noch nicht vollständig mit besondern Namen bezeichnete Eintheilung der Wissenschaft (§. 81) in vier Theile; deren erster von den Principien und den Methoden, der zweite vom Sein, der Inhärenz und Veränderung, der dritte vom Stetigen, der vierte von den Erscheinungen zu reden hat.

Dem Worte Ontologie, welches sonst die ganze allgemeine Metaphysik bezeichnet, würde man nur seine natürliche, etymologische Bedeutung zurückgeben, wenn man sich dahin vereinigen wollte, dass es lediglich die Begriffe vom Realen, so fern es ist, wirkt, und leidet, oder vom Sein und wirklichen Geschehen benennen solle. Synechologie, Lehre vom Stetigen, muss ihres gänzlich verschiedenen Inhalts und Verfahrens wegen von jener getrennt, obgleich durch Uebergänge verknüpft werden; denn die *Beziehungen* greifen in sie aus der Ontologie hinüber, während der logische Inhalt der Begriffe, und die ganze Art der Untersuchung mit jener die stärksten Gegensätze bildet. Zur Synechologie gehört die ganze Philosophie der Mathematik; ohne welche von der Materie und von den scheinbaren Causalverhältnissen kaum Ein wahres Wort kann geredet werden.

Endlich die εἴδωλα der Alten, jene Bilder von Dingen, welche, wenn *Platner* recht hat,* bis gegen das Ende des siebenzehn-

* *Platner's* neue Anthropologie, S. 140.

ten Jahrhunderts in der Physik der Sinnen geherrscht haben, können wohl dazu dienen, um dem letzten Theile der Metaphysik, worin die idealistischen Fragen an die Reihe kommen, den Namen zu geben. Dass erst hierher, ans Ende, der Idealismus sammt seiner Widerlegung gehört, ist oben (§. 76) gezeigt worden.

Niemand kann weniger als der Verfasser geneigt sein, neue Namen zu schaffen: allein die Dürftigkeit der alten Metaphysik, und die gänzliche Unordnung, worin durch die neuern Fehler die ganze Wissenschaft gerathen ist, machen es nothwendig, dass man desto bestimmter verfahre, um jeden Theil des Ganzen nicht bloss an seine rechte Stelle zu setzen, sondern auch jedem eine eigne Ueberschrift zu geben; damit er in seiner Sonderung und Verbindung besser ins Auge falle.

§. 127.

Die Aufgaben der Metaphysik, nämlich die inneren, denn die äusseren haben wir nun schon aus dem Kreise unserer Betrachtung ausgeschlossen, zerfallen ferner in *ursprüngliche* und *nachgeborne*. Die ursprünglichen liegen unmittelbar im Gegebenen, oder in der Erfahrung; sie geben der Speculation die ersten Antriebe. Wäre nur Ein solcher Antrieb vorhanden, so hätte die Metaphysik nur Ein Princip; allein es sind ihrer mehrere, wie wir schon wissen, und bald ausführlicher entwickeln wollen. Die nachgebornen Aufgaben entstehn erst im Laufe der Untersuchung; sie stammen in verschiedenen Linien und Entfernungen her von den ursprünglichen; man könnte bei ihnen Aufgaben der zweiten, dritten, vierten Generation u. s. w. unterscheiden.

Die ursprünglichen Aufgaben kommen sämmtlich in dem allgemeinen Charakter überein, dass Widersprüche aus den Formen der Erfahrung hinwegzuschaffen sind. Dadurch schon bilden sie zusammen Eine Wissenschaft; überdies aber beziehen sie sich auf dieselben Gegenstände, deren jeder mehrere dergleichen Formen an sich trägt. Die Erfahrung gilt für eine Kenntniss des Realen; jeder Widerspruch aber, der sich darin findet, hebt diesen Anspruch auf; oder vielmehr, er suspendirt ihn für so lange, bis die Lösung gefunden ist. Alle Auflösungen nun müssen zusammengefasst werden, um die Realität dessen, was sich mehrfach widersprechend zeigt, sicher zu stellen. Daher kann für keinen Zweifel, ob auch alle jene Auf-

gaben zu einer und derselben Wissenschaft gehören, Platz übrig bleiben.

Ihrem wahren Sinne nach gehören nun zwar die ursprünglichen Aufgaben alle in die eigentliche Ontologie; denn die Nothwendigkeit, sie zu lösen, liegt nur darin, dass gewisse Gegenstände, ungeachtet der Widersprüche, in welche sie sich verhüllen, doch ein Sein anzeigen. Aber alle Theile der Metaphysik sind durch Beziehungen verknüpft; es können daher gewisse Aufgaben, obgleich sie anderwärts ihre Stelle finden, doch mittelbar der Ontologie angehören, und folglich wahre Aufgaben bleiben. So rechnen wir das Problem von der Materie zur Synechologie, wegen der Stetigkeit des Raums, in dem sie gegenwärtig ist; dennoch findet sich in ihr ein wahrer Antrieb zur Speculation, weil die Materie für real gehalten wird. Andre Widersprüche kommen dagegen in der Synechologie zur Sprache, die *keine* Probleme bilden, weil sie auf keine Weise der Ontologie angehören; z. B. die Quadratwurzeln aus negativen Grössen. Wer diese Widersprüche auflösen wollte, der würde sich lächerlich machen. Nicht das Geringste darf daran verändert werden; Niemand hält $\sqrt{-1}$ für ein wirkliches Ding; in Rechnnngen aber hat dies Unding seinen wichtigen Gebrauch, nnd muss zum Behuf dessen ganz genau so bleiben wie es ist.

Das Problem vom Ich gehört zur Eidolologie, weil der ganze Begriff von dem der Vorstellung abhängt; dennoch ist es, gleich dem von der Materie, ein wahres Problem; weil das Ich für real gehalten wird, und also auch hier mittelbare Verknüpfung mit der Ontologie, durch den Begriff des Seienden, ganz unläugbar vorhanden ist.

Als unmittelbare Probleme bleiben daher der eigentlichen Ontologie nur solche, die logisch höher stehen, als jene beide; und weder das Merkmal der Stetigkeit noch das des Vorstellens in sich tragen. Es sind ihrer zwei; das Problem der Inhärenz und der Veränderung. Man wird leicht bemerken, dass sowohl das Ich als die Materie sich darstellen wie *Vieles in Einem.* Die Materie schon deswegen, weil, wenn sie als fliessende, stetige Grösse soll gedacht werden, jeder Punct in ihr einen Uebergang und Durchgang nach allen Seiten anzeigt, worin das Viele, welches ringsum ist, zusammenstösst und verschmilzt. Dazu kommen noch ihre Cohäsionen und Spannungen, mit

der ganzen Mannigfaltigkeit der physikalischen, chemischen, physiologischen Bestimmungen. Das Ich ist Object und Subject in Einem. Ueber dem Ich und der Materie steht also der höhere Begriff von Vielem, welches Eins sei; aber nebengeordnet jenen beiden zeigt sich nnn die ganze Reihe von Dingen mit mehrern Merkmalen, ohne Rücksicht auf ihre Materialität; alle diese und jene trifft Eine rein ontologische Untersuchnng, welche das Problem der Inhärenz überhaupt, wie sie auch übrigens beschaffen sein möge, zum Gegenstande hat. Was die Veränderung anlangt, so ist sie von diesem Problem nur eine Modification, die allerdings schon in die Synechologie hinüberführt; doch aber noch zur Ontologie gerechnet werden muss, indem der erste Hauptpunct auch bei ihr in der verletzten Identität liegt, die sich in der Veränderung sogar auffallender zeigt, als bei der Inhärenz.

§. 128.

Von den nachgebornen Aufgaben wollen wir hier nur zwei erwähnen, deren grosse Wichtigkeit aus dem Vorigen einleuchten kann; während dagegen natürlich solche Aufgaben, die erst nach weit fortgeschrittener Untersuchung zum Vorschein kommen, hier unverständlich sein würden.

Die erste Aufgabe, deren wir uns als Beispiel bedienen können, liegt ganz vorn in der Methodologie. Da man einzusehen anfing, wie wenig die blosse Logik über metaphysische Schwierigkeiten vermag, hätte man sogleich die Frage, wie im Allgemeinen, und wie vielfach im Besondern Eins aus dem Andern folgen könne? mit der grössten Sorgfalt behandeln sollen. Der Versuch, im Nachdenken über die in der Erfahrung gegebenen Gegenstände Aufschlüsse zu erlangen, war gemacht; die metaphysischen Streitigkeiten waren auf diese Weise entstanden; die Thatsache, dass der menschliche Geist fortschreitende Bewegungen unternimmt, welche über die Erfahrung hinweg, und doch von ihr ausgehend, nach einem höheren Wissen streben, lag vor Augen. Gesetzt nun auch, man habe alle Anfänge der Metaphysik so sehr verkannt, dass man in keine einzige der *ursprünglichen* Aufgaben sich zu finden wusste; gesetzt, man bildete sich ein, alles das Nachdenken, welches von gegebenen Widersprüchen ausgeht, sei entweder grillenhaft oder doch ein Spiel müssiger Neugier: so war man doch dem lange anhaltenden, seit alter Zeit niemals ruhenden Streben des mensch-

lichen Geistes so viel Aufmerksamkeit schuldig, nachzusehen, ob denn wirklich der logische Syllogismus die einzige mögliche Form des Schliessens sei, oder ob noch andre Formen des Zusammenhanges zwischen Gründen und Folgen könnten gefunden werden? Die höhern Methoden der Mathematik zeigten deutlich genug, dass noch nicht alle künstlichen Verbindungen der Begriffe, die einen nothwendigen Zusammenhang derselben an den Tag legen könnten, erschöpft seien.

Jetzt trat *Kant* auf, mit seiner Frage: *wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?* Ohne Mühe hätte man bemerken können, dass diese Frage in einer beschränkten Form, von der sie leicht zu befreien war, das Problem zur Sprache bringe, was wir so eben als eine nachgeborne Aufgabe bezeichneten. Eine ursprüngliche Nothwendigkeit giebt es nicht, vermöge deren man allgemein, ohne Angabe *bestimmter* Subjecte und Prädicate, annehmen müsste, mit einem Begriffe seien ausser den Merkmalen, die seinen Inhalt ausmachen, noch irgend welche andere Begriffe so wesentlich verbunden, dass blosses Nachdenken hinreichen könnte, sie mehr als willkürlich mit ihm zusammenzufassen. Die Frage: wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich? ohne Zusammenhang aufgeworfen, lautet gewiss wie eine Frage blosser Neugier. Aber man weiss, dass sie entstanden war in einer Vergleichung zwischen Mathematik und Metaphysik; die glücklichen Fortschritte der einen, die vergeblichen Bemühungen der andern, gaben ihr eine völlig gerechte Veranlassung. Wollte man Metaphysik ernstlicher angreifen als bisher: so musste die Frage entschieden werden. Gewiss aber konnte man sich dann mit der blossen logischen Urtheilsform nicht begnügen; die Sache musste ganz anders gefasst werden. Denn gesetzt, es gebe wirklich ein synthetisches Urtheil *a priori*, so müsste in dessen Subject eine Nothwendigkeit liegen, ihm das Prädicat zu verknüpfen: und nicht eher würde man das Urtheil eigentlich *einsehen*, als bis klar wäre, welcher Fehler in dem Subjectbegriffe entstehe, sobald man versuche, das Prädicat von ihm zu trennen? Diesen Fehler zu vermeiden, wäre dann der *Grund*, um dessenwillen ihm das Prädicat, die *Folge* dieses Grundes, beigelegt würde. Dann aber, wann einmal eine solche Art von nothwendiger Verbindung vorhanden und erkennbar wäre, liesse sich nicht im voraus vestsetzen, dass sie gerade in Form eines Urtheils erschei-

nen müsste; im Gegentheil, ein mannigfaltiges Gewebe von Begriffen könnte dergestalt zusammenhängen, *dass ein Begriff der Grund der übrigen würde;* wie etwan eine höhere Gleichung der Grund aller ihrer Differentialgleichungen ist, bis zur niedrigsten herab; ohne dass es Jemandem einfallen wird, die Gleichung des fünften Grades als ein logisches Subject und die zugehörige Differentialgleichung des vierten Grads als deren Prädicat ansehen zu wollen.

Die kantische Frage ist berühmt genug geworden; nicht gegeben durch die Natur, aber geboren aus der Lage des menschlichen Wissens, wurde sie mit Recht als der Fund eines grossen Denkers angesehen. Wenn nur der Versuch, sie zu beantworten, ein wenig sorgfältiger angestellt und geprüft sein möchte! Nicht schlimmer wohl konnte der Sinn der Frage verfehlt werden als durch *Kant's* eignes Verfahren. „*Zugegeben* (sagt er), *dass man aus einem gegebenen Begriffe hinausgehen müsse, um ihn mit einem andern synthetisch zu vergleichen: so ist ein Drittes nöthig, worin allein die Synthesis zweier Begriffe entstehen kann.*“ * Ein Drittes? Also keine directe, sondern eine vermittelte Verbindung? Wie soll denn das Dritte leichter dazu kommen sich mit dem Ersten und Zweiten zu verknüpfen, als diese unter sich? Wollen wir den Knoten verschieben, statt ihn auf der Stelle zu lösen? Oder soll gar das Dritte analytisch, oder synthetisch *a posteriori* mit jenen verbunden sein? So fallen wir, wie man die Sache auch fasse, gänzlich aus dem Sinn der Frage hinaus. Dies unglückliche Dritte verdirbt gleich alle Möglichkeit, das Problem auch nur ernstlich zu berühren; es zeigt sich hier ein Abgleiten des Gedankens vom Gegenstande, was nun ganz natürlich zu erschlichenen Auflösungen führt.

„*Was ist nun aber dieses Dritte, als das Medium aller synthe-* „*tischen Urtheile?*“

Welche Frage! Sollen denn *alle* synthetischen Urtheile, welchen Gegenstand sie auch betreffen mögen, auf Eine Schnur gezogen werden? Das Dritte sieht fast einem *menstruum universale*, oder einer Panacee für alle Krankheiten ähnlich. Wir erwarteten dagegen vielmehr eine allgemeine formale Bedingung, welche die Subjecte der Urtheile erfüllen müssten, da-

---

* *Kant's* Kritik der reinen Vernunft, S. 194. [Werke, Bd. II, S. 169.]

mit sie *a priori* zu einem, ausser ihrem Inhalte liegenden Prädicate gelangen könnten.

„Es ist nur ein Inbegriff, darin alle unsere Vorstellungen „enthalten sind, nämlich der innere Sinn, und die Form des- „selben *a priori*, die *Zeit*.“

Aber für unsre Begriffe ist der Augenblick, da sie uns ins Bewusstsein treten, ganz zufällig. Es verändert z. B. an dem pythagoräischen Lehrsatze nichts, ob wir ihn Morgens oder Abends denken. Was soll denn hier die Zeit? Soll etwa die Synthesis *a priori* an *Zeitlichkeit überhaupt* gebunden werden, als ob sie sich darauf *beschränken* müsste?

„Die Synthesis der Vorstellungen beruht auf der Einbildungs- „kraft, die synthetische Einheit derselben aber auf der Einheit „der Apperception.“

Wahrlich sehr allgemeine Gründe! Sie könnten leicht *zuviel* Verbindung in *alle* unsre Begriffe bringen; ähnlich der Substanz des *Spinoza*. Denn die Einbildungskraft, die Apperception, — wo wären *die* nicht gegenwärtig? Wie könnten sie *einigen* Begriffen vor *andern* einen Vorzug ertheilen, um zur Verbindung eine schickliche Wahl zu treffen?

Jedermann weiss, was *Kant* am Ende herausbrachte; die Möglichkeit der Erfahrung sollte beruhen auf seinen synthetischen Grundsätzen des reinen Verstandes; eine Theorie, mit welcher uns zu beschäftigen wir hier eben nicht Beruf finden. Warum sollten wir hier Dinge wiederholen, die der Leser aus der Psychologie längst weiss?

§. 129.

Noch ein zweites Beispiel jener Aufgaben, die wir *nachgeborne* nannten, soll hier angeführt werden; aber nicht ein solches, das, wie das vorige, historisch erläutert werden könnte. Denn es liegt in einer Frage, die man vielleicht eines Vorgefühls wegen vermied, so dass der Irrthum, der sie bedeckt, nur desto lieber vestgehalten wurde. Wir kommen hier an eine Stelle in der eigentlichen Ontologie, wo die Geschichte eben anfängt, uns zu verlassen; desto nöthiger ist's, auf diesen Punct, der vielleicht in der Folge dunkel scheinen könnte, im voraus aufmerksam zu machen. Einen Vortheil wenigstens können wir benutzen; schon öfter haben wir im Vorhergehenden uns durch die angeführten Thatsachen veranlasst gefunden, dem Irrthum, der unsre Frage einhüllt, zu widersprechen;

so hängt also wenigstens mittelbar dieselbe mit dem Historischen zusammen.

Unsre gemeinen, durch Erfahrung gegebenen Vorstellungen von Dingen sind bekanntlich nichts anderes als Aggregate ihrer Merkmale. Hieran gewöhnt, setzte die ältere Schule unbedenklich und ohne Prüfung voraus, die Essenz eines jeden Dinges werde eine Menge von Bestimmungen enthalten, die in ihr eine ursprüngliche Vielheit bildeten (§. 5); *Spinoza* legte diese Vielheit auch in seine Substanz; allein er bestimmte genauer, jedes Attribut derselben müsse durch sich selbst gedacht werden, daher zwischen den mehrern keine gegenseitige Abhängigkeit, sondern nur parallele Entwickelung anzunehmen sei (§. 41). Wir fanden uns dadurch veranlasst zu bemerken, dass man das Was des Dinges, oder die Essenz, nicht spalten dürfe, wenn nicht die Einheit verloren gehen solle. Bei einiger Ueberlegung aber findet man, was auch schon oben angezeigt worden (§. 47), dass alsdann aus der völlig einfachen Qualität auch gar keine Folgen können erwartet und abgeleitet werden. Findet nun dies bei Allem, was ist, auf gleiche Weise statt: so gerathen wir, wie es scheint, in eine Art von *qualitativer Atomistik* hinein; und nun ist zu wünschen, dass der Leser unsre Verlegenheit recht deutlich durchschauen, und uns deshalb nach Belieben bedauern oder belachen möge. Sonst möchte er wohl das Eigenthümliche der Frage, die wir im Sinne haben, nicht ganz empfinden, und daran ist doch für das Folgende viel gelegen.

Wir dürfen als bekannt voraussetzen, dass jede Atomenlehre sich unfähig zeigt, die Verbindung der Dinge in der Natur zu erklären. Die Atomen können zwar ihre Lage und Mischung wechseln, sie können aber nicht in einander eingreifen; man kann sie nicht zu Systemen verknüpfen, in denen etwas wirklich geschähe, sondern nur zu Snmmen, Haufen, Aggregaten, deren ganze Zusammensetzung nicht in ihnen selbst liegt, sondern bloss im zusammenfassenden Denken.

Genau das Nämliche nun scheint bevorstehen zu müssen, sobald man die Qualität eines jeden Realen für völlig einfach erklärt. Alsdann giebt es keinen absoluten Erkenntnissact, wie bei *Schelling*; ja überhaupt gar kein Band, das innerlich oder äusserlich die Dinge durchliefe oder auch nur einhüllte; alles scheint todt und öde; man sieht keine Natur.

Dass es nun nicht in Wahrheit sich so verhalten könne, liegt vor Augen. Und *Schelling's* beste Entschuldigung wegen der von ihm begangenen Fehler möchte wohl gerade hier zu finden sein. Denn was ist natürlicher, als nun rückwärts zu schliessen: *aus einfacher Qualität wird nichts; vielfache Qualität spaltet das Wesen; also muss man Einheit in Vielheit, — ein Band ursprünglich setzen* — ?

Aber es ist nicht erlaubt, sich durch Fehler aus Verlegenheiten zu ziehen. Weit besser wird es sein, eine blosse *Frage* hinzustellen und anzuerkennen; gesetzt auch, diese Frage könnte in alle Ewigkeit kein Mensch lösen.

Die Frage nun lautet ganz einfach so: wie muss man das Seiende sich denken, insofern es Verbindungen eingeht? Und die Voraussetzung der Frage ist, durch die blosse einfache Qualität könne es zu diesem Behuf nicht genügend gedacht werden; allerdings also müsse es, ohne Verletzung der Wahrheit, auch noch auf andre Weise denkbar sein.

Die Antwort liegt nun zwar schon beinahe in der Frage. Allein sie erfordert denn doch so mannigfaltige Erläuterungen: dass wir uns für jetzt mit der blossen Frage begnügen müssen, so auffallend es sich auch vielleicht bei diesem Beispiele machen liesse, wie viel darauf ankommt, dass man am rechten Orte eine Frage richtig stelle, und nicht an solchem Orte, wohin sie gehört, sorglos vorüber gehe. So viel wird von selbst klar sein, dass dieselbe zu den nachgebornen Fragen gehört. Denn ursprünglich ist sie nicht gegeben; sie entsteht erst, nachdem man die Unmöglichkeit eingesehen hat, dem Realen eine ursprünglich vielfache Qualität beizulegen.

Eben darum gehört sie sogar zu den *spät* gebornen Fragen; ja zu denen, welche uns erinnern, dass Metaphysik nicht bloss eine alte abgemachte Geschichte, sondern noch immer eine Forderung ist, welche zu erfüllen die Zukunft sich soll angelegen sein lassen. Denn, wenn etwa mehrere Antworten, wenn ein Zwiespalt unter denselben sich hervorthun sollte, wer könnte dann wissen, wie viele verschiedene Wege die Metaphysik von diesem Puncte an noch durchlaufen würde? Wenn aber das wahr ist, was wir so eben sagten: *dass die Antwort schon beinahe in der Frage liegt*, dann könnte wohl Hoffnung vorhanden sein, dass bald auf Metaphysik als Thatsache nun endlich Metaphysik als Wissenschaft folgen, dass hiemit das

Begreifliche vom Geheimen, das Wissen vom Glauben sich bestimmter absondern, und der Punct, bis zu welchem die Natur sich vom Menschen erklären lässt, deutlicher hervortreten werde. Für jetzt aber zurück zur Geschichte, über die wir schon im Begriff waren, hinauszugehen.

DRITTES CAPITEL.

Von den vier Hauptanfängen der Metaphysik, als Aufgaben und als Thatsachen.

§. 130.

Viermal hat die Metaphysik ursprünglich angefangen; durch *Heraklit*, durch *Leukipp*, durch *Locke* und durch *Fichte*. Allein ehe wir dies erläutern können, werden einige Vorerinnerungen nöthig sein.

Zuerst: Niemand wolle in der hier wiederkehrenden Quadruplicität etwas Besonderes suchen. Die vier Hauptanfänge beziehen sich nicht auf jene vier Theile der allgemeinen Metaphysik; vielmehr auf die ursprünglichen Aufgaben.

Zweitens: indem *Heraklit*, *Leukipp*, *Locke* und *Fichte* neben einander genannt werden, soll hiemit nicht gerade ein Vorzug persönlicher Selbstständigkeit des Denkens angezeigt werden. Jeder von diesen Männern hatte Vorgänger, von denen er lernte; und neben ihnen finden sich Andre in Menge, welchen man keine geringere eigene Productionskraft zuschreiben darf. Wer wird *Parmenides*, *Platon*, *Aristoteles*, irgend einem Andern nachsetzen? *Des-Cartes* war gewiss so sehr Original, wie *Locke*; *Kant* eben so sehr, wie *Fichte*. Allein wir sehen hier nicht auf die Personen, sondern auf die Sache. Es ist sehr nöthig, dass man über der *Geschichte* der Metaphysik nicht die *Metaphysik* vergesse, deren Geschichte sie ist. Wie in einem Gebirge die verschiedenen Fossilien wunderlich zerstreut, manche in unerschöpflicher Fülle, manche andre sehr selten vorkommen: so liegen die Aufgaben und die Entwickelungen, welche zur Metaphysik gehören, theils spärlich, theils häufig, aber regellos zerstreut in der Geschichte; wo bald Einer recht sorgfältig lernte, und dann fortfuhr, wie Andre angefangen hatten; bald wieder Einer die ersten Fundamente untersuchte, und nichts von dem glauben wollte, was vorgearbeitet da lag; oft genug

dieser jenen zu überbieten, oder gegen ihn sich zu stemmen suchte, um eignen Schwung zu erlangen. Aus allen diesen Zufälligkeiten muss das herausgehoben und zusammengeordnet werden, was zusammengehört. Zwar wenn man bloss die historische Ansicht vesthält, so kann man nicht leugnen, dass *Leibnitz* und *Kant*, wenigstens für Deutschland, an der Spitze von Perioden und Schulen stehen. Aber nicht allemal da, wo in der Geschichte eine Periode anfängt, findet sich ein neues Grundproblem der Metaphysik. Das wäre ja auch an sich ganz unmöglich. Die Geschichte kann noch eine Unzahl von Schulen und Perioden erhalten, aber die Metaphysik wird dadurch nicht reicher an ursprünglichen Aufgaben. —

Nachdem *Thales* alle Dinge aus dem Wasser, *Anaximander* ohne Vergleich besser aus dem Unbestimmten hatte entstehen lassen: sagte Heraklit kurz und gut: *Alles fliesst.* Das heisst, er fand Alles der Veränderung unterworfen; er fasste es unter diesem Gesichtspuncte zusammen, und gab damit der Metaphysik den ersten bestimmten Begriff, an welchem sie sich üben sollte. Der Funke zündete; die Unmöglichkeit der Veränderung leuchtete den Eleaten ein; *Parmenides* stiess mit Entschiedenheit das gesammte Veränderliche aus dem Gebiet des Realen hinweg. Allein nach dieser Voraussetzung sollte es gar keine Erfahrung geben; das Veränderliche müsste auch nicht einmal erscheinen. Es erscheint aber; also musste die Metaphysik sich weiter entwickeln. Sie versuchte es; — allein das Problem der Veränderung blieb unaufgelöset.

Leukipp kam, — wir wissen leider nicht woher? und möchten fast sagen: die Metaphysik selbst schickte ihn im Namen des Problems von der Materie. Diese, wenn sie real ist, wie sie vorgiebt, muss aus kleinen Theilen bestehen, welche unsern Sinnen und Versuchen einen auffallenden Trotz entgegen setzen, indem wir immer nur so viel sehen, dass wir weit von ihnen entfernt bleiben, und sie nicht erreichen können. Im Denken wenigstens erreichte *Leukipp* die Atomen. Und hiemit hatte wiederum die Metaphysik einen neuen Eingang gewonnen, den man betreten konnte, ohne sich um den vorigen zu kümmern. Dieser Anfang lag im Raume, jener in der Zeit; beide liegen noch der Anschauung nahe.

Die neuere Zeit neigte sich mehr zu dem Geistigen, daher auch mehr zu dem ganz Unsinnlichen. *Locke*, beschäftigt mit

der innern Erfahrung, zerlegt nicht die Dinge, sondern unsere Vorstellungen von Dingen; ihm fällt es auf, dass die Theilvorstellungen, wodurch die einzelnen Merkmale eines Dinges aufgefasst werden, unter einander gar keinen Zusammenhang haben; dass Niemand im Stande sein würde, aus der Farbe eines Dinges den Klang desselben, oder aus der Schwere das Verhalten unterm Hammer oder im Feuer zu weissagen. Also, schliesst er, ist die Einheit aller dieser Merkmale, vermöge deren sie Ein Ding darstellen, schlechthin zufällig, und das Eine, das *Ding an sich*, die Substanz, bleibt unbekannt, da sie durch jenes lose Aggregat von Merkmalen, die nur Vorstellungen sind, nicht kann bestimmt werden.

Zwei Probleme der eigentlichen Ontologie, und eins der Synechologie, waren gefunden. Noch übrig zu finden war das der Eidolologie. *Fichte* kam darauf, ohne auf ein Problem auszugehn, denn er meinte das einzige Fundament des Wissens zu ergreifen. Aber das Ich wollte zum Nicht-Ich sich nicht schicken, und es schickte sich am Ende nicht einmal zu sich selbst.

So hat die Metaphysik denn freilich zu verschiedenen Zeiten eine ganz verschiedene Gestalt zeigen müssen; je nachdem man durch diesen oder jenen Vorhof zu ihr gelangte. Vier verschiedene Gedankenkreise bilden sich schon allein aus den ursprünglichen Aufgaben; jeder sucht die andern zu beherrschen; wie könnte man sich vereinigen, so lange einer ein Vorrecht vor dem andern behaupten will, das mehr sei als ein Vorzug der bequemern Anordnung?

§. 131.

Auf den ersten Blick werden die vier Anfänge in zwei Klassen zerfallen; man sieht in der Geschichte, dass zwei davon in ihrer weitern Entwickelung dem Empirismus, zwei andre dem Rationalismus günstiger waren. Aber wie kann ein solcher Unterschied statt finden? Jedes gehört ja der Metaphysik; also *nicht* dem Empirismus!

Bei einiger Ueberlegung lässt sich dennoch wohl entdecken, dass die Wirkung der Anfänge, ein kräftiges Nachdenken in Bewegung zu setzen, nicht bei allen gleich stark sein konnte.

***Leukipp's* Atomen verloren sich am schnellsten und entschiedensten in den Empirismus. Sie sind zwar wirklich unsinnliche Wesen; allein sie schmeicheln der Phantasie, als ob sich**

aus ihnen ganz bequem die Materie zusammensetzen liesse. Wird hingegen der Trug entdeckt, so scheinen sie so schlecht, so gemein, so irdisch, als ob aus ihnen gar nichts werden könnte. Sie gehören ganz der äussern Erfahrung; die innere, geistige, scheint ihnen völlig fremdartig. Sie gerathen in Verachtung, ehe der Gedanke, aus dem sie hervorgehn, sich vollends entwickeln kann. Wer ihnen anhängt, der bricht mit dem geistigen Dasein, und mit allem Höhern, das ein praktisches Interesse hat.

Locke's unbekannte Substanzen sind von ganz anderer Art. Den Wahn des Wissens begünstigen sie keinesweges; und derjenige Empirismus, der sich an *sie* knüpfen kann, ist nichts weniger als dem vorigen verwandt. Er ist vielmehr eine absichtliche Enthaltsamkeit in Hinsicht des Wissens. Und das ist natürlich. Diese unbekannten Dinge an sich sind ein völliges Dunkel; man weiss von ihnen gar Nichts; man erblickt auch kein Mittel, sich ihnen irgendwie zu nähern. Man bleibt also bei der Erfahrung, aus bescheidener Sorge, die Fähigkeit zu erkennen, werde nicht weiter reichen, und jeder höher strebende Versuch möge wohl nur zum Irrthum führen.

Gerade im Gegentheil enthalten *Heraklit's* und *Fichte's* Lehren etwas so Widersinniges, dass sie nicht umhin können, das Nachdenken aufzuregen. Wenn *Heraklit* sagte: *Alles sei, und sei auch nicht*, so drückte er genau die nächste Folge aus, welche der erste Satz: *Alles fliesst*, nach sich zieht. Um zu fliessen, muss es sein; aber indem es fliesst, wird es ein Anderes, entläuft sich selbst, und dem, der es als Etwas, als ein Bestimmtes auffassen will. Daher der doppelte Versuch der Eleaten und des *Platon*, das Sein zu behalten, und das Werden entweder zu verwerfen, oder doch aus dem Gebiet des wahren, eigentlichen Wissens zu entfernen.

Nicht minder aufregende Kraft besitzt der Idealismus. *Locke's* dunkle Stelle, seine Hoffnungslosigkeit, verwandelt sich hier in die Aussicht, man brauche nur den absoluten Erkenntnissact genau su untersuchen, so werde die Welt, zwar nicht wirklich, aber als Erscheinung, sich daraus erklären. In dem Streite der Partheien, deren eine sich die wirkliche Welt nicht will nehmen lassen, während die andre sie als Erscheinung deducirt und construirt, ist wenigstens Bewegung genug, um etwas zu schaffen, falls man nicht vor der Zeit ermüdet.

Damit aber aus den hier angegebenen Unterschieden nicht zu viel geschlossen werde, wollen wir sogleich erinnern, dass in der Wirklichkeit die Ereignisse nicht so einfach sind, wie sie sein würden, wenn die einzelnen Triebfedern jede ganz abgesondert von den übrigen, und von äussern Umständen, zur Wirksamkeit gelangten. Am wenigsten kann dies in der neuern Zeit der Fall sein. *Locke's* Polemik gegen *Des-Cartes*, *Fichte's* Hinneigung zu *Spinoza*, sind Proben, wie in unsern Zeiten der gelehrten Bildung die Farben sich unvermeidlich mischen, so dass keine rein zum Vorschein kommt. Wer würde überdies die Mitwirkung der praktischen Philosophie und der Religionsideen vergessen können? — Inzwischen wird man nicht verkennen, dass ein so vielseitiger Gelehrter wie *Leibnitz*, und schon wie *Des-Cartes*, oder wie *Kant*, nicht leicht so deutlich charakterisirt sein kann durch blosse *ursprüngliche* Aufgaben der Metaphysik, wie sich dies bei solchen findet, die mehr rücksichtslos Einem Hauptgedanken nachgehn, den sie ausführen wollen. Jedoch mag man wohl versuchen, auch Anderen ihre Stelle nach der Frage zu bestimmen, welche Mischung oder Fortsetzung des Ursprünglichen auf sie vorzugsweise gewirkt habe? Und es scheint, dass hiedurch die Geschichte der Philosophie an Pragmatismus gewinnen könnte; daher wollen wir noch einige Gedanken dieser Art äussern, die freilich mancher Verbesserung bedürftig sein mögen.

§. 132.

Wenn der alte *Herakleitos*, versehen mit einigen theologischen und physikalischen Kenntnissen der neuern Zeit, unter uns auftreten sollte: welche äussere Gestalt könnte er borgen, als die des *Spinoza*? Nach ihm kann man das Universum betrachten, erstlich, sofern es ist, zweitens, sofern es nicht ist. Das spinozistische *quatenus* liegt in dem Satze, *πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι*; oder man kann es wenigstens deutend hineinlegen. Nach der ersten Ansicht ist es Substanz, und enthält die *Möglichkeit* des Endlichen und Wechselnden; nach der zweiten, die bloss auf Sonderung beruht, sind in ihm *wirklich* alle Dinge und aller Wechsel. Dass nun die Substanz unter zwei unendlichen Attributen aufgefasst werde, möchte er sich vielleicht gefallen lassen; das periodisch erlöschende und entbrennende Feuer, so fern es einen beharrenden Grund in der Substanz hat, giebt die Extension; der *κοινὸς λόγος* zeigt das Attribut

des Denkens. Und der Satz: *die Wachenden haben eine gemeinsame Welt, aber wer sich schlafen legt, wendet sich ab in seine eigne*, — wie leicht lässt er sich deuten als Symbol, so dass schlafen, träumen, wachen genau entsprechen den drei Graden der Erkenntniss nach *Spinoza!* Denn der gemeine Verstand ist nach *Heraklit* der göttliche; ihm zeigt sich die wahre Welt; uns ist er beschieden, sofern wir uns wach erhalten; jedoch der Schlaf bedingt unsre individuelle Existenz, in welcher, je mehr sie überhand nimmt, desto mehr das Absolute sich unsern Augen entzieht. Zur Bestätigung der ganzen Vergleichung dient endlich noch das bei *Heraklit* und bei *Spinoza* so deutlich hervortretende Schicksal, oder die veste Vorbestimmtheit aller Erfolge, wobei dem Menschen eigentlich bloss das Zusehen, das Anschauen übrig bleibt.

Hier ist also wirklich eine Spur von Aehnlichkeit; wiewohl im Grunde *Spinoza* unwürdig ist, dem *Heraklit* sein Kleid zu leihen. Denn *Spinoza*, mit seiner unendlichen Substanz, steht in der That nicht höher als *Anaximander*, dessen Unendliches oder vielmehr *Unbestimmtes* zuerst die Frage aufregte, wie denn wohl Bestimmtes in das Unbestimmte kommen möge, falls es nicht eine gänzlich *leere* und sinnlose Abstraction sein solle, vom Unbestimmten überall nur zu reden? — Doch dies ist weniger auffallend. Aber wenn wir vollends *Leukipp's* Atomen mit *Leibnitz's* Monaden vergleichen: wie weit werden wir damit reichen? Beides sind zwar Bestandtheile der Materie, und in sofern, als *Leibnitz* vom Zusammengesetzten auf das Einfache, darin enthaltene, geschlossen hat, kann die Vergleichung nicht zurückgewiesen werden. Aber da der grosse Unterschied, inneres Leben statt äusserer Gestaltung, so auffallend hervortritt, so müssen wir doch sogleich anerkennen, dass *Leibnitz's* Lehre gar nicht zu den einfachen gehört, die sich an die ursprünglichen metaphysischen Aufgaben halten, sondern dass ein ganz anderes Princip, nämlich die platonische Teleologie, eine offenbare Herrschaft darin ausübt. Daher ist *Leibnitz's* Universum so voll, so gross, und durchaus lebendig! Allein die Teleologie gehört zur ästhetischen Weltansicht; und man kann mit ihr die Metaphysik zwar wohl endigen, aber nicht anfangen. Hier ist also nicht die starke Seite der leibnitzischen Lehre; und müssten die Monaden aus der Erklärung von der *Materie* verbannt werden, könnten sie nicht den Platz der leukippischen

Atomen einnehmen, wären die geometrischen Gründe, die *Leibnitz* selbst nicht zu überwinden wusste, unwiderleglich: so stünde es schlimm um die Monaden. Darum mögen sie sich ihrer Verwandtschaft mit den Atomen nur ja nicht schämen! Die Untersuchungen der Synechologie müssen ihnen zu Hülfe kommen; sonst sind sie verloren. Im Raume müssen sie sich behaupten, obgleich sie ihn nicht continuirlich erfüllen können; sonst wird ihre schöne Bestimmung, die Welt abzuspiegeln, auch nicht einmal theilweise in Erfüllung gehn. — Auch hat *Leibnitz* viel zu unbehutsam, ganz ohne die nöthigen Unterscheidungen, den stetigen Fluss des *Heraklit* in das innere Leben seiner Monaden hineingelegt. Die strenge und nothwendige Scheidung eigentlicher Ontologie von der Synechologie findet sich bei ihm so wenig, als sie überhaupt bisher ist beobachtet worden. Man kann ihn fragen, warum, wenn er einmal den Monaden eine stetige innere Entwickelung ihrer Zustände, ohne hinzukommende äussere Ursache, einräumte, er dann nicht lieber gleich ein ähnliches Fliessen in dem Anfangspuncte aller Dinge, etwa wie *Schelling*, zuliess? Und er würde kaum anders antworten können, als *Jacobi*, der diese Lehre verschmähte, weil — sie ihm nicht gefiel! Das heisst, weil er in metaphysischen Dingen dem ästhetischen Urtheil nachgab. — Hiemit hängt nun noch der Umstand zusammen, dass *Leibnitz* im psychologischen Streite gegen *Locke* der schwächere Theil ist; wovon in der Psychologie genug gesprochen worden. Und endlich ist er schwach gegen den Idealismus; schon gegen *Kant*, vollends gegen *Fichte*. Man wird uns nach diesen Bemerkungen keiner übertriebenen Vorliebe für *Leibnitz* beschuldigen. Er hat mehr errathen, als gewusst.

Wenn wir nun, drittens, *Locke* in *Kant* widerfinden: so sind hier eben so grosse Beschränkungen nöthig, wie im vorhergehenden Falle. Die wesentliche Aehnlichkeit in dem Satze: *die Dinge an sich, oder die Substrate der sinnlichen Gegenstände, seien unbekannt*, wird hier schon geschwächt durch den Umstand, dass *Locke* mehr durch Ungleichartigkeit und das Unzusammenhängende der Eigenschaften Eines Dinges, *Kant* hingegen durch die Meinung, die Formen der Erfahrung würden gar nicht gegeben, weil sie nicht in dem Empfundenen anzutreffen sind, — *Locke* also durch eine wahre Bemerkung, *Kant* durch einen Irrthum, — auf jenen Satz geleitet wurden. Da-

von, dass *Kant* nicht auf dem rechten Wege sich von der Erfahrung entfernt habe, dass sein Motiv nicht das wahre gewesen, haben wir oben (§. 118) ausführlich genug gesprochen. Eine andere Aehnlichkeit jedoch ist unverkennbar; und *Kant* selbst, ungeachtet seiner Polemik gegen *Locke*, würde sie eingeräumt haben. Beide nämlich gingen an das Unternehmen, das menschliche Erkenntnissvermögen zu durchmustern, auf Veranlassung der nämlichen Streitfrage. *Giebt es angeborne Ideen oder Formen im menschlichen Geiste?* — „Es muss dergleichen geben," hatte *Des-Cartes* gesagt; woher kommen sonst unsre Vorstellungen des Uebersinnlichen?" — „Aber ich kann sie nicht finden," sprach *Locke*; „die menschliche Seele ist eine *tabula rasa*." — „Mit Adern durchwachsen und marmorirt!" versetzte *Leibnitz*; und dies bestätigte *Kant*. Eigentlich also war das Beginnen gleich, wie bei mehreren Aerzten, die den nämlichen Leichnam zergliedern, und nur am Ende einen verschiedenen Obductionsbericht erstatten. Das wahre Leben des menschlichen Geistes fand keiner; dennoch verdanken wir ihren anatomischen Untersuchungen sehr viel, und zwar dergestalt, dass ihre Misshelligkeiten unter einander uns nur desto besser belehren, je mehr wir dadurch selbst zur Untersuchung angeregt werden. *Locke* sah weniger falsch, aber er sah auch weniger Wahrheit. *Kant*, von jenem mittelbar durch *Hume* angeregt, brachte Bewegung in die Speculation, durch welche endlich alle Triebfedern der Metaphysik, von *Heraklit* bis *Fichte*, zugleich in Spannung versetzt wurden, so dass jetzt der Erfolg von dem Fleisse des Zeitalters abhängt.

§. 133.

Eine pragmatische Geschichte der Philosophie würde nun das, was wir so eben an einigen Beispielen oberflächlich gezeigt haben, sorgfältig, das heisst, mit genauer Bezeichnung des *Abweichenden* bei aller äussern Aehnlichkeit, durchführen müssen. Natürlich kommt dabei auch auf die nachgebornen Aufgaben mehr oder weniger an, je nachdem Einer sich dadurch hat leiten lassen in seinen Untersuchungen. Allein die ursprünglichen Aufgaben sind historisch bei weitem wichtiger, weil sie unmittelbar und zuerst auf die Urheber der bedeutenden Systeme wirkten. Gesetzt aber, es hätte Jemand von denselben keine einzige selbstthätig ergriffen und verfolgt: so ergiebt sich daraus, dass er nicht in die Reihe der Selbstdenker, we-

nigstens nicht in Beziehung auf Metaphysik, sondern vielleicht in die der Gelehrten, die sich mit Philosophie der Literatur wegen beschäftigen, zu setzen sei. Wer diese letztere Klasse nicht von jenen unterscheiden wollte, wie könnte ein solcher die Geschichte der Philosophie pragmatisch auffassen?

Eine nothwendige Nebenbemerkung aber dürfen wir an diesem Orte nicht übergehn, obgleich sie eigentlich ausser unserm jetzigen Kreise liegt. Soll nämlich die aufgestellte Forderung durchgeführt werden: so muss dieselbe auch in Hinsicht der praktischen Philosophie zur richtigen Ausführung gelangen. Denn sehr selten hat ein Denker sich ganz den theoretischen Betrachtungen hingegeben; fast immer ist das praktische Interesse wirksamer gewesen.

Nun ist aber dieses letztere, seiner Natur nach, eben so wenig ursprünglich Eins, und ein Ungetheiltes, als das metaphysische Streben. Sondern, so wie die Substanz und das Fliessende, die Materie und das Ich, ganz verschiedenartige Bearbeitungen der Metaphysik, eben so rufen die ursprünglichen Ideen der praktischen Philosophie auch höchst ungleichartige Darstellungen von Pflichten, Tugenden, Gütern, ins Dasein. Beim *Platon* finden wir ausgearbeitet und vorherrschend die Idee der innern Freiheit, oder der Einstimmung zwischen Einsicht und Wille; wovon das vierte Buch der Republik eine fast genaue Auseinandersetzung darbietet. Vielen Andern dagegen hat die, an sich vielförmige, Idee der Vollkommenheit die Hauptrichtung gegeben; dahin gehören sowohl die stoischen Lehren von dem Weisen, der *stark* genug sei, um selbst auf der Folterbank noch glücklich zu bleiben, als die entgegengesetzten, natürlichen Glückseligkeitslehren, welche, die Abhängigkeit des Menschen von den Umständen anerkennend, eben deswegen forderten, er solle sich diejenige äussere und innere Haltung schaffen, ohne welche man ihn leicht *schwach* und hinfällig erblicken dürfte. Denn eigentlich auf Genuss auszugehen, haben von den Alten wohl nur Wenige, — vielleicht *Epikur* und die Seinigen, — angerathen. Drittens aber ist die Idee des Wohlwollens unverkennbar die herrschende im Christenthum, welches das Gebot der Liebe über Alles setzt; andre praktische Ideen aber mehr unentwickelt in der Verehrung gegen Gott, den Höchsten und Vollkommenen, zusammenfasst. Und viertens die Idee des Rechts und der Billigkeit, — unter

einander fast überall gemischt und gegenseitig getrübt, — scheinen durchgehends später einen Platz in den Schulen erlangt zu haben; erst die neuere Zeit, veranlasst durch das positive Recht, stellt sie unter dem Namen des Naturrechts in den Vordergrund der ganzen praktischen Philosophie.

Endlich muss man noch diejenigen Sittenlehrer absondern, welche, wie *Kant*, dem Menschen gleichsam nur ein bürgerliches Dasein zuschreiben. Der Gedanke der allgemeinen Gesetzgebung, der sich jeder mit seinen Maximen anschliessen, und von der Niemand Ausnahme fordern solle, beruht auf der Voraussetzung eines ethischen Gemeinwesens; und kehrt hiemit den hintern Theil der Ideenlehre nach vorn; welches allerdings leicht geschehen kann, weil sich unter der Gestalt der abgeleiteten, gesellschaftlichen Ideen, die sämmtlichen ursprünglichen und einfachen wiederholen. Daher wirkt in der kantischen Sittenlehre ein unbestimmtes Gesammtgefühl dahin, dass man sich durch sie leicht befriedigt glaubt; die Entwickelung der Wissenschaft aber ist dann freilich durch den unrichtigen Anfang unmöglich gemacht. *Kant's* systematischer Fehler ist ganz ähnlich demjenigen, welchen er selbst den Theologen nachwies. Natürlich kann man aus der Idee von Gott, und aus der Forderung, ihm ähnlich zu werden, leicht alles das wieder herausnehmen, was man zuvor in den höchsten Inbegriff alles Lobes und aller Würde hinein gedacht hatte; und eben so giebt die allgemeine Gesetzgebung, wenn sie nur zuvor allen praktischen Ideen gemäss ist eingerichtet worden, auch alles zurück, was sie empfangen hatte. Es macht nun überhaupt einen grossen Unterschied in den philosophischen Systemen, wie weit in ihnen das Bewusstsein der einzelnen praktischen Ideen sich gesondert hat, oder wie dicht in einander gezogen der Knäuel geblieben ist, der ohne bestimmte Angabe dessen, *was* eigentlich gelobt und getadelt werde, bloss auf das Gefühl wirkt, und durch dieses den Willen bestimmt, *alles* Lob, ohne Frage welcher Art es sei, zu suchen; und *allen* Tadel, gleichviel von welcher Seite er komme, zu vermeiden.

Diesen Fehler erkennt man gewöhnlich an dem Gemenge *mittelbarer* und *unmittelbarer* Tugenden, Pflichten, und Güter, wovon besonders diejenigen Sittenlehren voll sind, welche recht ins Leben eingreifen wollen, und daher den Menschen in alle seine Lagen und Verhältnisse zu begleiten, ja in denselben ihn

sicher und bestimmt zu geleiten unternehmen. Eine Ueberspannung des wissenschaftlichen Strebens, gegen die wir ausführlicher warnen würden, wenn hier der Ort dazu wäre. Die Erfahrung hat schon längst gewarnt; denn die Wissenschaft macht sich damit nur lächerlich; was gewiss die praktische Philosophie höchst sorgfältig vermeiden sollte. Sie hat *Gesinnungen* zu läutern und zu richten; die *Handlungen* aber enthalten schon das fremde Element der äussern Lebensumstände; diesen wird doch die Ethik kein strenges und unwandelbares Gesetz geben wollen?

Will man nun jedes philosophische Lehrgebäude als ein Ganzes betrachten, (welches wenigstens die sorgfältig ausgearbeiteten Systeme fordern können,) und will man ferner die mehrern Lehrgebäude unter einander vergleichen: so muss diese Vergleichung sich auf Beides zugleich, auf den metaphysischen und den praktischen Theil beziehn; sie muss die besondere, vorherrschende Einseitigkeit eines jeden Theils, und alsdann die gegenseitige Einwirkung beider Theile auf einander, bei den einzelnen Lehrgebäuden zum Grunde legen, und nun die Abweichung des einen vom andern angeben.

VIERTES CAPITEL.

Von den Aufgaben der Methodologie und der eigentlichen Ontologie.

§. 134.

Um in der Geschichte die verschiedenen Anfänge der Metaphysik nachzuweisen, haben wir im vorigen Capitel die ursprünglichen Aufgaben zusammengestellt. Wie kann man Inhärenz, Veränderung, Materie, Ichheit ohne Widerspruch denken? Das waren die Fragen; und die Geschichte der Metaphysik würde uns bestimmtere Antworten darauf anbieten, wenn man nur zu jeder Zeit die Fragen bestimmt abgefasst, und vor Augen behalten hätte. Da uns aber nicht bloss die Anfänge, sondern auch die Fortschreitungen interessiren, so bedürfen wir jetzt einer andern Zusammenstellung. Schon oben (§. 127) haben wir die Materie zur Synechologie, das Ich zur Eidolologie verwiesen; für jetzt setzen wir diese beiden Probleme bei Seite; und beschäftigen uns insbesondere mit der ersten Hälfte der

Metaphysik, der Methodologie und Ontologie. Zwischen diesen beiden Theilen des Ganzen giebt es einen besondern Parallelismus, der nicht unbemerkt bleiben darf.

Veste Standpuncte, und gesichertes Fortschreiten! Das ist's, worauf es ankommt; aber in doppeltem Sinne; anders für die Methodologie, anders für die Ontologie. Wer sich beschleichen lässt von dieser Aehnlichkeit in dem, was gleichwohl durchaus verschiedenartig ist, — der ist verloren; er verliert sich selbst in Verwechselungen.

Von der ältern Schule kann man nicht rühmen, dass sie eine Methodologie besonders ausgearbeitet habe; allein sie gab, um der mathematischen Methode, als dem besten Vorbilde, folgen zu können, zwei Grundsätze als die obersten an; den Satz des Widerspruchs und den des zureichenden Grundes. Damals fiel es wohl Niemandem ein, dass aus diesen Sätzen, für sich allein, und wenn nichts Neues hinzukäme, irgend Etwas folgen könne oder solle. Man dachte sich dieselben als die allgemeinsten Obersätze, an die man im Laufe irgend welcher Untersuchungen gelegentlich stossen, auf die man sich berufen werde; wie man sich in der Geometrie, wo es eben nöthig ist, auf den Satz beruft, dass zwischen zwei Puncten nur eine gerade Linie läuft, oder dass alle Radien des Kreises gleich sind. Jene beiden sogenannten Principien sollten nicht Erkenntnissquellen sein, sondern Gesetze, nach denen sich die ohnehin schon, gleichviel woher, vorhandene Erkenntniss richten müsse. So richten sich die bürgerlichen Verhältnisse nach den Gesetzen über die Ehe und über Verlassenschaften; hiebei verstehn sich die Heirathen von selbst, und der Tod auch; die Gesetze rechnen darauf, als auf die Sphäre ihrer Anwendung, aber sie tödten keinen und stiften auch keine Ehen. Sie wollen nur da gelten, wo sich ohne ihr Zuthun ihr Gegenstand findet. Fragt man die Mathematik, worauf sie rechne bei ihren allgemeinen Sätzen; so antwortet sie ohne Zweifel: auf die möglichen Constructionen in Raum und Zahl. Und fragt man eben so die ältere Metaphysik, so ist die natürliche Antwort: auf die Erfahrung. Diese giebt zur Psychologie und Kosmologie den Stoff; die Ontologie giebt die allgemeinen Grundsätze, die ohne den Stoff nichts bedeuten.

Offenbar kann aber von Principien der Erkenntniss noch in einem andern Sinne die Rede sein; nämlich dann, wann die

Schulen sich erst das Bekenntniss abgelegt haben, dass die Erfahrung uns nicht so geradezu mit einem Stoffe des *Wissens*, sondern vielmehr mit einem Stoffe des *Zweifels* versehe. Daraus entsteht die Frage: ob denn nicht wenigstens irgend Etwas dem Zweifel unzugänglich sei? Und hiemit sogleich noch eine zweite Frage: ob dieses an sich Gewisse nicht auch zur Entscheidung über das Zweifelhafte führe, indem seine eigne Gewissheit sich weiter ausbreite; so wie ein Licht, das sich selbst und die Gegenstände umher sichtbar macht? Wobei nun noch genauer zu fragen wäre, ob denn dies Licht seine Strahlen *von selbst* aussende? oder welchen Process man damit erst vornehmen müsse, *um es anzuzünden?* Ein Punct, auf den wir fürs erste nur beiläufig hinweisen; den aber die Methodologie ins Klare setzen muss.

Man sieht ohne Mühe, dass wir hier auf denselben Gegenstand gekommen sind, dessen schon oben (§. 128) Beispiels halber Erwähnung geschah. Hat irgend ein Wissen eine solche sich erweiternde Kraft, dass durch dasselbe auch ausser ihm etwas von ihm Verschiedenes gewiss wird, und liegt diese Kraft ganz in ihm selbst: so ist die Erweiterung eine Synthesis *a priori.* Wir fanden nun zwar, dass *Kant* die Frage nach der Möglichkeit solcher Synthesis im allgemeinen schlecht beantwortete. Nichtsdestoweniger können wir ein Verfahren *Kant's* anführen, bei welchem er in einem einzelnen Falle, obgleich von einem unrichtigen Grunde zu einer unsichern Folge fortschreitend, doch *der Form nach* den Bedingungen der Synthesis *a priori* auf die Spur gekommen ist; nämlich in seinen Anfangsgründen der Naturwissenschaft. Dort hatte er, irrig, die sogenannte Undurchdringlichkeit der Materie, die er nicht besser zu erklären wusste, in eine *ausdehnende* Kraft verwandelt; er will nun die Attraction, als zweite wesentliche Grundkraft, beweisen; wie benimmt er sich dabei? Er zeigt, blosse Ausdehnungskraft würde die Materie ins Unendliche zerstreuen, — mithin könnte dieselbe gar nicht existiren, denn der Begriff der Materie wäre ein Widerspruch mit sich selbst; — wofern nicht eine entgegengesetzte, d. i. anziehende Kraft zugleich als Grundkraft angenommen würde. Er bemerkt ausdrücklich, dass hier ein Uebergang gemacht werde *„von einer Eigenschaft der Materie zu einer andern, die zum Begriffe der Materie eben so wohl gehört, obgleich in demselben nicht enthalten ist.“* Hätte *Kant*

diesen Uebergang auf eine allgemeine methodische Maxime gehörig angewendet: die ganze Philosophie seit *Kant* würde eine andre Richtung genommen haben.

Statt dessen kam durch ihn die alte Metaphysik aus ihrem Geleise, ihre Vorstellungsart von obersten Principien, als blossen allgemeinen Obersätzen zu möglichen Subsumtionen, kam ausser Gebrauch; aber man wusste nun gar nicht, wo man war, und gerieth aus einer Verkehrtheit in die andre.

§. 135.

Reinhold's Grundsatz, weit entfernt vom Geiste der ältern Schule, stellte eine *Thatsache* auf; und taugte besser zu einem logischen Untersatze als zu einem Obersatze. Hiemit wollen wir bloss die Veränderung bemerklich machen, welche mit dem Begriffe eines obersten Princips jetzt vorging; ein Tadel ist dadurch noch nicht ausgesprochen. Denn was soll die Metaphysik mit leeren Obersätzen anfangen? *Reinhold's* Bestreben war sehr rühmlich; nur die Ausführung missrieth gänzlich. Er behandelte seinen Grundsatz wie ein Princip zur Synthesis *a priori;* denn er suchte aus ihm die Bedingungen zu finden, unter welchen das Bewusstsein möglich sei. Schade, dass ihm die Schlussfehler begegneten, welche oben (§. 84—86) bemerkt wurden.

Allein in *Reinhold's* Verfahren lag der Keim zu einem weit grösseren Verderben. Man gewöhnte sich, Grundsätze nicht bloss als *Anfangspuncte des Forschens*, sondern als *ein wahres, vollständiges Wissen* zu betrachten, *das nicht eben nöthig habe fortzuschreiten, um zur Wahrheit zu führen*, sondern schon an sich Erkenntniss, — wohl gar die *ganze* Erkenntniss, wenigstens eingewickelt, wie die Blume in der Knospe, enthalte. Man meinte durch das blosse Princip schon unmittelbar ein wirkliches Sein oder Geschehen zu erkennen. Nicht anders, als ob aus dem unermesslichen Meere des Irrthums oder Zweifels ein völlig einsamer Felsen der Wahrheit, glücklicherweise, und zum besondern Heile der armen Philosophen, hervorragte! Hätte man sich über ein so seltsames Glück denn wenigstens gewundert! Aber man genoss des eingebildeten Glücks; man berauschte sich darin.

Sonst pflegt ein Irrthum durch seine eigne Grösse zu fallen, wenn er nur weit genug gekommen ist. Hier konnten selbst

die widersinnigsten Uebertreibungen keine gesundere Ueberlegung herbei führen.

Mit dem vollkommensten Uebermuthe des metaphysischen Reichthums verkündigte man: diejenige Realität, welche sonst für die wahre gegolten habe, die der Dinge, sei bloss eine geliehene, und nur der Wiederschein der höhern des *Ich.* Man hatte nämlich allen Reichthum hier versammelt; hier war die Freiheit, hier war das Leben, hier war zugleich der Anfang des Seins und des Wissens, sammt der doppelten Möglichkeit des Fortschreitens von Gründen zu Folgen sowohl im Gebiete des Geschehens als des Denkens. Die Hauptstadt war reich; denn die Provinzen waren ausgesogen. Eine gefährliche Anhäufung des Reichthums, die sich selbst zu zerstören pflegt.

War es wirklich Reichthum? Oder war es metaphysiche Armuth? — Wenn nicht schon im Anfangspuncte des Wissens das wahre Reale läge, dann getrauete man sich nicht, es aufzusuchen und zu finden. Wenn nicht jene moralische Selbstthätigkeit des Willens, die man Freiheit nennt, schon in dem Selbst-Setzen des Ich enthalten wäre: dann, meinte man, müsse der Mensch sich zu sklavischen Gesinnungen erniedrigen. Wenn nicht das Reale, eben in sofern es ist, auch hervorträte ins Werden und Wechseln, dann, bildete man sich ein, müsste das Leben erstarren. Wenn die Philosophie nicht mit Sausen und Brausen anfinge: dann würde es keine Natur geben!

Und wie machte man es, zur Natur zu gelangen? Man fühlte sich schwach zum Bauen, aber stark genug zum Zerstören. Das Sein sollte sich finden in der *aufgehobenen Freiheit.** Es schien also recht wohl thunlich, den Reichthum wegzuwerfen, nachdem man sich ihn erst vollständig zugeeignet hatte. Aufzuheben, was man gesetzt hatte, das schien unbedenklich, selbst wenn das Aufzuhebende die Freiheit war. Den Weg des Vermehrens wusste man nicht; den des Verminderns schlug man muthig ein.

So fielen denn Ontologie und Methodologie zusammen. Nicht sowohl durch Beweise, als durch eine Sinnesart, die sich nicht bequemen wollte, *erst* veste Anfänge zu suchen und *dann* fortzuschreiten; *erst* über die Möglichkeit des Wissens zu rathschlagen, und *dann* die Erkenntniss des Realen zu bestimmen.

* *Schelling's* System des transscendentalen Idealismus S. 62.

In der Philosophie sollte es nicht mehr, wie vor Zeiten, natürlich zugehn, sondern magisch.

Dies war nicht etwa die Sinnesart Eines Mannes, sondern einer Schule; die man wohl fragen möchte, welche ihrer zahlreichen Schriften sie eigentlich als *classisch* wolle betrachtet wissen? Denn das Werden und Leben ist in ihr so einheimisch, dass man das starre Bestehen und Sein der Classicität nicht leicht zu erkennen vermag, wenn man in ihren Producten darnach sucht.

§. 136.

Angenommen nun *erstlich* die günstigste Voraussetzung für *Spinoza* oder *Schelling* (deren Unterschied uns hier nicht angeht), *ihre Universal-Substanz wäre der wahre veste Punct in der Ontologie:* so würde folgen, *er sei es nicht in der Methodologie.*

Der veste Punct der Ontologie ist das Seiende; der Gegenstand der absoluten Position. Nun wird sich aber Niemand einbilden, man dürfe nur beliebig etwas schlechthin setzen, so sei es! Sondern die Frage ist, ob die Setzung nicht Gefahr laufe, zurück genommen zu werden? So geht es uns bei den sinnlichen Dingen. Diese betrachten wir von Kindheit an, im praktischen Leben fortdauernd als real; aber die gemeinsten Zweifelsgründe reichen hin, um die unsichere Stellung derselben bemerkbar zu machen. Sollte nun die spinozistische Substanz das wahre Reale sein, so müsste sie *anstatt* jener Sinnendinge, deren absolute Setzung aufgehoben worden, eintreten; sie musste *den* Platz behaupten, den jene räumen mussten. Niemals also könnte die absolute Position der Substanz den Anfang der Betrachtung machen; denn der erste Punct in der Untersuchung ist jedenfalls ein schon besetzter Platz; die Sinnendinge haben ihn occupirt; sie müssen vertrieben werden, damit die Stelle erstlich leer, und zweitens *solchergestalt* leer werde, dass sie der Substanz, nicht aber dem Ersten Besten, was uns in den Sinn kommt, zufalle; womit drittens nothwendig zusammenhängt, dass die Sinnendinge nun als Erscheinungen der Substanz erklärbar werden müssen.

Die Methodologie hat das Amt, diese Untersuchung zu leiten. Dabei kann sie nun nicht von beliebigen Principien dergestalt ausgehn, dass sie die andern ausschlösse. Sondern sie muss *so viele* Anfangspuncte der Untersuchung anerkennen,

wie viele da sind. Die Quellen des Nachdenkens fliessen nicht auf unser Geheiss; und auf künstlich zugestopften Quellen kann Niemand sicher bauen; sie öffnen sich und werfen das Gebäude um. *Alle* die Gründe, um derenwillen die Sinnendinge nicht real sein können, müssen neben einander zur Sprache kommen. Fände sich nun im Lauf der so begonnenen Untersuchung, dass der spinozistischen Substanz die nämliche absolute Setzung zukomme, die wir sonst an die gegebenen Gegenstände zu verschwenden pflegen: dann, und sonst nicht, würde sie den vesten Punct *der Ontologie* darbieten. Eben deswegen also wäre sie in *diesem* Theile der Metaphysik am rechten Orte, weil sie gewartet hätte, bis ihr die Realität, die ursprünglich *nicht an ihr* erschienen war, rechtmässig *übertragen* wurde; oder mit andern Worten, weil sie *nicht in der Methodologie* den ersten Platz behauptet hätte.

Angenommen *zweitens* die ebenfalls günstige Voraussetzung für *Spinoza* und *Schelling*, *ihre Substanz wäre der erste veste Punct in der Methodologie:* so würde folgen, *er sei es nicht in der Ontologie*.

Die vesten Puncte der Methodologie sind die gegebenen Anfänge des Wissens. Um die gemachte Annahme vesthalten zu können, müssen wir uns zuerst einer seltsamen und geradehin unwahren Einbildung hingeben; dieser nämlich, dass uns die spinozistische Substanz nicht bloss in der sogenannten intellectualen Anschauung *gegeben*, sondern auch, dass *sonst Nichts* gegeben, und die sinnliche Anschauung gar nicht vorhanden sei. Denn sonst findet das Obige statt; die Methodologie kann kein Gegebenes ausschliessen; sie müsste also die Untersuchung so leiten, dass dieselbe von der sinnlichen und von der intellectualen Anschauung *zugleich* ausginge; indem keine Quelle des Wissens sich verstopfen lässt. Zugegeben demnach, die sogenannte intellectuale Anschauung, die zwar wirklich nichts als Einbildung und falsche Speculation ist, sei wirklich vorhanden: so würde sie an der sinnlichen Anschauung einen Nebenbuhler haben, den die Methodologie nicht vertreiben kann; den wir aber jetzt durch eine Fiction bei Seite setzen wollen, um zu sehen, was daraus wird?

Die Antwort ist: die Methodologie würde nun die intellectuale Anschauung gerade so behandeln, wie sie jetzt die sinnliche behandelt. Sie würde deren Aufrichtigkeit prüfen; wie man

einen Zeugen prüft. Fände sie in der angeschauten Substanz Merkzeichen, die unter sich schlecht zusammenstimmten: so würde sie derselben die erlogene Realität absprechen, und die Untersuchung, welche hier ihren *Anfangspunct* hätte, würde eben deswegen nicht den *Ruhepunct* hier, sondern anderwärts erhalten. Dass sie dergleichen Merkzeichen der Falschheit an jener Substanz, welche ist *ausgedehnt und denkend*, oder an jenem Bande, welches Identität in Totalität setzt, sehr leicht finden würde, haben wir längst gezeigt.

Angenommen endlich *drittens* eine wiederum günstige Voraussetzung für *Spinoza* und *Schelling:* Alles, was wir so eben vorgetragen haben, sei nicht wahr, sondern *die vesten Puncte der Ontologie seien zugleich die der Methodologie: so fällt sogleich alle Metaphysik weg.* Was man *zuerst* weiss, das weiss man *zuletzt;* alles Nachdenken kann man sparen. Die Schulen können nun schweigen; es giebt Nichts mehr zu lehren noch zu lernen; die Schüler wissen soviel wie die Lehrer; und die ältesten Zeiten wussten Alles, was man seitdem entdeckte. In diesem seligen Glauben wollen wir Niemanden stören.

§. 137.

Man lasse jetzt die Erwähnung der spinozistischen Substanz aus dem vorigen Paragraphen weg; sie diente bloss zum Anknüpfungspuncte einer allgemeinen Betrachtung.

Das Veste in der Methodologie und das Veste in der Ontologie sind von ganz verschiedener Art. Jenes ist zwar ein Wissen, jedoch kein Wissen vom Sein; sondern ein solches Wissen, wodurch entfernt aufs Sein gedeutet, nicht aber das Seiende dargestellt und abgebildet wird.

Gewiss sind uns ursprünglich die Erscheinungen. Diese können nicht umgangen, nicht übersprungen werden, wo von Anfängen der Nachforschung die Rede ist; denn sie sind gegeben, und aus ihnen erzeugt sich, wir mögen nun wollen oder nicht, ein Denken, das, wenn es nicht in die Wissenschaft aufgenommen wird, sich ihr feindlich gegenüberstellt und sie zernichtet. Es hilft auch nichts, Einiges von diesem Gegebenen beliebig an die Spitze zu stellen, und zum Princip des Wissens zu erwählen; alle besondern Anpreisungen dieses oder jenes Princips sind baare Thorheit; höchstens können Bequemlichkeiten des Vortrags daraus entstehn, dass man Einiges früher, Anderes später zur Untersuchung vornimmt, wofern

das Eine und das Andre gleich unmittelbar gegeben war. Eigentlich ausschliesen kann man vom Gegebenen gar Nichts!

Woran fehlte es denn aber damals, als man sich so sorgfältig, ja fast ängstlich nach Principien des Wissens umsah? Waren zu jener Zeit die sinnlichen Erscheinungen, waren die innern Wahrnehmungen weniger gegenwärtig, weniger klar als jetzt? Zuverlässig nicht! Man hatte dieselbe Gewissheit, aber man wusste sie nicht zu gebrauchen.

Die Dinge im Raume, das Wechselnde in der Zeit, die Erscheinungen waren für wahrhaft seiend gehalten worden. Man hatte ihnen die Realität noch gar nicht abgesprochen; oder vielmehr, die ältern Anfänge ächter Metaphysik waren vergessen. Nicht einmal in *Leibnitz's* Monaden, nicht einmal in die prästabilirte Harmonie konnte man sich finden; die Stimme der Männer von Elea war ganz verhallt. Nun kam der mindeste Zweifel unerwartet; und im Andrange des Kantianismus wollte man, wie im Schiffbruch wenigstens Etwas retten; man ergriff einen Strohhalm, das Selbstbewusstsein, das Ich; *dies wenigstens* sollte noch, der alten Gewohnheit gemäss, ein *Gegenstand* sein, den man *unmittelbar* erkenne! Und hier wäre der letzte Rest des alten Dogmatismus, der letzte Missgriff gethan und abgethan und verworfen worden, wenn nicht *Schelling* durch die spinozistische Hypothese Alles von vorn an in Verwirrung gesetzt hätte.

Ohne diese unglückliche Einmischung wäre der rechte Weg nicht mehr zu verfehlen gewesen. Nachdem das Ich und die Welt, völlig in gleichem Maasse, für untauglich wäre erkannt worden, die Würde der eigentlichen Realität zu behaupten, würde man dagegen beide, wiederum in gleichem Maasse, tauglich befunden haben, Principien des Wissens darzubieten. Man würde nämlich nun endlich begriffen haben, dass man Principien des Wissens wie Differentiale betrachten solle, aus denen nach gehöriger Rechnung die Integrale hervorgehn; obgleich sie selbst, die Differentiale, gar nicht in gleichen Rang mit den Integralen dürfen gestellt, ja sogar nicht einmal in Eine Summe mit ihnen vereinigt, sondern verglichen mit denselben, als ein völliges Nichts müssen betrachtet werden. Freilich muss man zu rechnen verstehn! Man muss es dem Differential ansehen können, dass, und wie es sein Integral voraussetzt. So auch muss man es den Erscheinungen, den innern wie den äussern,

anmerken können, dass sie Zeugniss geben von demjenigen, was hinter ihnen verborgen ist.

§. 138.

Wir haben noch zu sprechen über die verschiedene Art des Fortschritts, welche in der Methodologie und in der Ontologie statt findet, nachdem die vesten Puncte für beide bestimmt sind.

Der Unterschied ist hier sehr gross. Zuvörderst ist leicht einzusehn, dass die nämlichen Puncte, welche in der Methodologie vest stehn, doch in eben diesem Theile der Wissenschaft zwar nicht beweglich, aber schlüpfrig sein müssen. Man denke sich die Anfänge des Wissens als Orte, wo man vest stehe: wie wird man denn von da weiter kommen? Willkürlich? so dass ein beliebig verlängerter Spaziergang das Bild der Wissenschaft werde? Das ist gerade das, was nicht sein soll. Die Theile der Wissenschaft sollen nothwendig zusammenhängen; darin, und in nichts Anderem, besteht die oft unrichtig gepriesene, missverstandene Einheit der Wissenschaft. Willkürliches Denken lässt sich verweigern; es gewährt keine Ueberzeugung; weder dem, der es vollzieht, noch dem, der es unterlässt. Die längst gefühlten, aber nie gehörig begriffenen und befolgten, nothwendigen Antriebe des Denkens sollen verstanden, und befriedigt werden. Lägen keine solche Antriebe in den Principien des Wissens, so wäre nie das Bedürfniss der Wissenschaft empfunden worden. Sie liegen aber darin; und darum sind diese Principien kein solches Wissen, wobei es sein Bewenden haben kann; es sind keine Erkenntnisse, sondern Data zu künftigen Erkenntnissen.

Nun überlege man, ob dies auch auf die vesten Puncte der Ontologie passe? Man betrachte das Seiende gleichfalls als eine schlüpfrige Stelle; als etwas, bei dessen Setzung es *nicht* sein Bewenden haben könne! Aber das ist ein klarer Widerspruch. An nichts Anderem ist das Seiende zu erkennen, als eben daran, dass es der absoluten Position nicht entläuft, dass es ihr still hält; während im Gegentheil die Wandelbarkeit der Dinge in der Sinnenwelt zuerst den Alten verrieth, sie seien nicht das wahre Reale.

Diesem gerade entgegen haben die Neuern und Neuesten das Werden dem Sein eingepflanzt. Warum? Aus Unwissenheit, die sich für ein Wissen ausgab. Sie wussten das Werden nicht zu erklären, wenn sie es nicht ursprünglich setzten.

Sie machten das Werden zu einem Könige wider Willen; die Krone der absoluten Position, die es ausschlägt, wollten sie ihm aufzwingen.

Die Falschheit, nicht das zu sein, was es ist, charakterisirt das Werden. Das *tale, quale est* (um mit *Cicero* zu reden) suchte *Platon* und seine Schule, im geraden Gegensatze gegen *Heraklit*, und gegen dessen verwerflichen Satz, dass Alles fliesse.

Giebt es nun dennoch ein wirkliches Geschehen; und ist dasselbe erklärbar aus dem Sein, — wovon die Ontologie zu reden hat: so sieht man sogleich, dass sie dabei zwei Bedingungen zu erfüllen hat. Erstlich muss sie zeigen, das Geschehen hebe das Sein nicht auf. Zweitens, *es sei ihm zufällig.* Denn wenn es ihm wesentlich ist, so giebt es in ihm ein ursprüngliches Werden, das heisst, die Falschheit liegt in der Wahrheit; welches absurd, und die sichere Probe einer verfehlten Ontologie ist.

Die vesten Puncte der wahren Ontologie sind also nichts weniger als schlüpfrig. *Hat man das Sein, so treibt Nichts zum Geschehen.* Andre Motive des fortschreitenden Denkens müssen dazu kommen, um diesen Stillstand des Wissens wieder in Bewegung zu verwandeln.

Wir wollen uns nun nicht dabei aufhalten, das völlig Verdrehte der neuern Philosophie nachzuweisen. Dass *Fichte*, in seinem Aufsatze über den Begriff der Wissenschaftslehre, (vielleicht der schwächsten seiner Schriften,) den Irrthum veranlassen konnte, als läge der Philosophie bloss an der *Vestigkeit*, und nicht zugleich an jener *Schlüpfrigkeit* der Principien; dass er selbst Anfangs *drei* Grundsätze aufstellte, als ob in dem ersten, dem Ich, nicht schon der hinreichende Antrich des fortschreitenden Denkens enthalten wäre: dies mögen Andre darthun. Es liegt ohne dies klar am Tage, dass man der Ontologie zugeeignet hat, was der Methodologie gebührt. Um bequem zu schwimmen, warf man sich in den heraklitischen Strom. Dem Seienden gab man die Bewegung, welche dem Denken, und den ersten, keinesweges realen Gegenständen desselben, zukommt.

§. 139.

Um nicht unbillig zu verfahren, müssen wir noch bemerken, dass die Verdrehung des Verhältnisses zwischen der Methodo-

logie und Ontologie nicht bloss in eignen Irrthümern der spinozistischen Schule, sondern auch in allgemein gangbaren Meinungen einen starken Grund hatte.

Welches war denn die Methode, die man kannte und lehrte? Es war die Logik. Diese stellt, wenn sie schliessen, und hiemit im Denken fortschreiten will, eine Prämisse an die andre; die Conclusion erfolgt aus beiden. Aber kein Antrieb liegt in jeder Prämisse einzeln genommen; auch treibt Nichts die eine zur andern. Willkürliches Denken muss einen glücklichen Fund thun, um solche Prämissen einander darzubieten, die, wann sie einander zufällig begegnen, *dann, aber nicht eher*, das Wissen von der Stelle bringen.

Diesem gemäss bildete man sich die Begriffe von Gründen und Folgen. Alle Gründe dachte man sich ähnlich den logischen Prämissen, die es recht gut ertragen können, wenn das Nachdenken bei ihnen still steht. Aus *solchen* Gründen geht nun freilich keine Metaphysik, — es geht daraus nicht einmal das Bedürfniss derselben hervor. Anstatt nun zu schliessen, es müsse noch eine andre Art von Gründen vorhanden sein, schloss man lieber, es gebe keine Metaphysik.

Ganz anders verhielt es sich mit dem Begriffe der Ursachen und Wirkungen. Die wahren Ursachen sollten Kräfte sein; was ist denn aber eine Kraft? Ohne Zweifel das Bestreben eines Dinges, Wirkungen hervorzubringen. Also giebt es in den Dingen ein Treiben zum Thun und Geschehen! Das ist nun zwar unbegreiflich; aber lieber klagte man die Schwäche des menschlichen Verstandes an, der so etwas nicht fassen könne, ehe man überlegte, mit welchem Rechte man dem Verstande etwas so Unverständiges zu begreifen anmuthe? Auf rechtmässigem Wege der Wissenschaft findet man gar keine inwohnenden Kräfte, weder in der Seele noch in den Körpern. Aber psychologisch erklärbar ist das Vorurtheil, nach welchem einige Dinge als Anfangspuncte der Veränderungen, die sich in andern zutragen, angesehen, und in so fern sie deren Merkmale aufheben oder herbeiführen, mit Kräften begabt werden.*

Ein doppelter Fehler, theils im Begriffe der Gründe und Folgen, theils in dem der Ursachen und Wirkungen, war also schon vorhanden; noch ehe die spinozistischen Ansichten üb-

* Psychologie II, §. 142.

lich wurden. Die Gründe wurden als starr und steif, die Ursachen als aufgeregt oder wenigstens als gespannt zum Wirken, als lauernd auf Gelegenheiten, betrachtet. Die neuern Schulen, statt sich diesem Vorurtheil zu widersetzen, machten mit ihm gemeine Sache.

FÜNFTES CAPITEL.

Von den Aufgaben der Synechologie und Eidolologie, in ihrem Verhältnisse zu den vorigen.

§. 140.

Aus den vier Theilen der allgemeinen Metaphysik lassen sich sechs Combinationen machen. Eben so vielfach zum wenigsten, muss man erwarten, Verwechselung und Verderbniss in der Metaphysik anzutreffen, wegen zerrissener Verhältnisse unter diesen Theilen, oder wegen falscher Uebertragung dessen, was einem angehört, auf irgend einen der übrigen. Von den sechs Combinationen haben wir im vorigen Capitel nur die erste in Betracht gezogen. Weniger ausführlich von den übrigen zu reden, scheint deswegen rathsam, weil es dabei auf die spätern Theile der Metaphysik ankommt, die natürlich die dunkelsten sind. Wie soll man es anfangen, *vor der vollständigen Entwickelung der Wissenschaft selbst*, nur vom historischen Material ausgehend, über dasjenige mit Klarheit zu sprechen, was sogar in der Wissenschaft die zweite Hälfte ausmacht, und von der ersten abhängt? Wir wollen versuchen, wie weit wir kommen werden.

Die Synechologie und Eidolologie haben das mit einander gemein, dass sie zur Erklärung der Erscheinungen hingewendet sind; indem jene zur Naturphilosophie, diese zur Psychologie die Grundgedanken liefern muss. Methodologie und Ontologie liegen gegen den Eingang, Synechologie und Eidolologie gegen den Ausgang der allgemeinen Metaphysik.

Zwischen beiden ist ein alter Streit wegen der Priorität; den die Materialisten und Spiritualisten unter sich führten. Jene betrachteten das geistige Leben, wie es sich auf der Oberfläche der Erfahrung zeigt, als abhängig von dem Leibe, an dem es haftet, mit dem es umherwandert, gebunden an Schlaf und Wachen, Jugend und Alter, Gesundheit und Krankheit. Sie

sahen keinen selbstständigen Geist. Die andern aber sahen mit eben so vielem Recht oder Unrecht die Materie zerflossen im Raume, wie die erstern den Geist zerfliessend in der Zeit. Sie sahen die Materie abhängig vom Geiste, unterworfen der Kunst, dienend zu höhern Zwecken.

Kant, in diesem Puncte ein unbefangener Zuschauer, sah, dass beide Partheien nur eine der andern Schwächen aufdeckte. Er stellte daher die geistige Substanz, die Seele, in Zweifel; erklärte die Materie für blosse Erscheinung; begünstigte also verhältnissmässig noch immer den Spiritualismus; und erhob ihn vollends, auf anderm Wege, durch seine praktischen Postulate. Allein in metaphysischer Hinsicht kann man seine Lehre als einen Versuch bezeichnen, *Synechologie und Eidolologie unabhängig zu machen von Ontologie und Methodologie.* Die Vermögen des Erkennens, Fühlens, Begehrens sind bei ihm zwar umwickelt vom Ich wie von einem Bande; aber nicht gestützt auf die Seele als auf ein Substrat; das Seiende zu jenen Vermögen bleibt ganz im Dunkeln; nur so viel ist klar, dass nicht die Materie dieses Seiende darbieten kann; sie ist als Beharrliches im Raume ein Stützpunct unserer Vorstellungen, aber sammt dem Raume unterworfen den Gesetzen des Erkenntnissvermögens.

Das Verscheuchen der Ontologie galt lange für ein Meisterstück. Nur mehr Methode sollte *Kant* annehmen; dahin arbeiteten *Reinhold* und *Fichte*; späterhin *Fries*; jeder auf eigne Weise. *Schelling* hingegen, weniger besorgt um Methode, und desto thätiger in Eroberungen, welche den Umfang des Reichs erweitern sollten, brachte die Realität, die Substanz, — er brachte eine neue Art von Ontologie herbei.

So ergänzte sich allmälig das kautische Bruchstück, wie ein verstümmelter Organismus die ihm fehlenden Theile langsam wieder erzeugt, um fortleben zu können.

§. 141.

Kant ist vorzüglich geistreich in Allem, was zur Synechologie gehört. Dahin ist seine transscendentale Aesthetik, seine Antinomienlehre, seine metaphysische Naturwissenschaft zu rechnen. Aber wer ihm hier etwan auch den Ruhm des methodischen Verfahrens möchte zueignen wollen, der würde doch bekennen müssen, dass sich dasselbe ganz auf idealistische Ansichten gründe. Diese werden vorbereitet in der transscen-

dentalen Aesthetik, geltend gemacht bei den Antinomien, verfolgt in der Lehre von der Materie.

Und wie kam er denn zum Idealismus?

Das unendliche Stetige schwebte ihm von Anfang an in der Doppelgestalt des Raums und der Zeit vor Augen. Diese beiden Bilder konnte er nicht wegschaffen. Anstatt aber den Grund davon einzusehen, nämlich, dass Raum und Zeit die *Möglichkeit* der einmal als *wirklich* erkannten Sinnenwelt repräsentiren *müssen*,* hielt er die Stetigkeit für ein Grundgesetz der Anschauungen, der Erfahrung, und aller Theorien über Erfahrungsgegenstände. Diese Einbildung, verstärkt durch die Auctorität der Geometrie, ist die Seele des ganzen theoretischen Theils seiner Lehre. Fragen wir nun bei *Kant* nach dem Verhältniss der Methodologie zur Synechologie: so finden wir statt aller Methode einen Gang aus der Synechologie, ohne dort nur erst vesten Fuss zu fassen, in die Eidolologie; und von dieser rückwärts in jene, wiederum ohne irgendwo das Ganze der Aufgabe zu überschauen; denn auch der Idealismus *Kant's* ist bekanntlich nur ein halber, den *Fichte* erst ergänzen musste.

Es ist an sich nicht unmöglich, dass Jemand die Metaphysik in der Synechologie anfangen, oder wenigstens anzufangen versuchen könnte. Er brauchte dazu nicht eben durch die Reihe der Seelenvermögen, welche von der Sinnlichkeit anfängt, mit *Kant* veranlasst zu werden. Er könnte es als willkürlich ansehn, mit welcher von den vielen, in der Erfahrung gleich unmittelbar gegebenen Formen man sich zuerst beschäftigen wolle. Was vorliegt, das kann man ohne Zweifel angreifen, und das Nachdenken von da ausgehn lassen. Das Unbequeme eines Anfangs in der Synechologie würde sich zwar hintennach verrathen; denn schwerlich kann Jemand von hier in den dichten Wald hineindringen. Gesetzt aber, man könne wenigstens einige Schritte thun (und das kann man ohne Zweifel), so wären diese immer ein Theil der Metaphysik; und es käme also doch eine partielle Bearbeitung der Wissenschaft auf solche Weise zu Stande.

Allein die erste der Fragen wäre nun: *ist uns denn das Stetige gegeben?* Denn das Gegebene macht nothwendig den An-

* Psychologie II, §. 144.

fang; und ohne die kritische Beleuchtung, wodurch es von Erschleichungen gesäubert wird, kann man den Anfang nicht sicher stellen.

Was soll denn hier das Gegebene sein? Raum und Zeit? Oder die Materie? Hoffentlich doch diese letztere. Denn jene sind zwar Vorstellungen, die man auf dem Standpuncte des Philosophirens stehend schon vorfindet; aber es sind *leere* Vorstellungen, die zur Psychologie gehören mögen, in der Metaphysik aber ihren Platz wenigstens erst rechtfertigen müssen, da wir uns hier nicht mit Nichts, wie künstlich geformt es auch auftreten möchte, sondern mit dem Seienden beschäftigen wollen.

Ist denn die Materie als ein Stetiges gegeben? Nichts weniger! Oft genug ist mit Mikroskopen nach ihren kleinsten Theilen gesucht worden; denn die Sinne bekennen sich unfähig, bis dahin durchzudringen. Gerade darum nun, weil wir eine Schwäche der Auffassung anklagen müssen, dass sie uns das Kleinste nicht zeige, sondern stets etwas Kleineres zu suchen übrig lasse, — und zwar eben so wohl in der Zeit, wo wir nicht einmal die Bewegung der Weltkörper und des Lichts anschaulich verfolgen könnten, wenn wir auch einem so schnellen Fluge als Zuschauer gegenüber gestellt wären, — liegt das Kleinste weder als Stetiges noch als ein Gesondertes vor Augen; und es bleibt fürs erste noch ungewiss, mit welchem Rechte wir denn überhaupt irgendwo den Begriff des Stetigen anwenden und zum Grunde legen.

Aber Raum und Zeit, wird man sagen, sind doch als stetige Grössen gegeben; und sie übertragen sich nothwendig auf das, was diese Formen *erfüllt.* — Wenn nur nicht das *Erfüllen* erschlichen wäre! Denn gerade die Erfüllung müsste gegeben sein, wenn der Sinn gegen die kleinsten Theile sollte entscheiden können.

Sind denn auch wirklich Raum und Zeit als stetige Grössen gegeben? — Die Zeit ist einfacher als der Raum; wir wollen auf sie zuerst unsre Aufmerksamkeit richten; sie giebt uns auch am klärsten die Vorstellung eines Flusses, worin sich nichts vom Nächsten ablösen kann, wie wenn einzelne Puncte unterscheidbar würden durch ein *Mittleres* dazwischen.

Ist denn nun dies der wahre Begriff des Stetigen, dass seine nächsten Theile keine Lücken zwischen sich offen lassen, sondern

völlig dicht aneinander schliessen? Nein! er ist es keineswegs. Eine Perlenschnur kann völlig dicht sein, sie ist doch kein Stetiges. Jede einzelne Perle muss ausgedehnt sein, und jeder Theil derselben muss *überfliessen* in den andern.

Ist denn die Zeit gegeben als ein solches, dessen nächste Theile überfliessen in einander? Da würden sich Vergangenheit und Zukunft mischen in der Gegenwart; und jeder Zeitpunct enthielte alle drei Zeiten *zugleich.*

Ist denn der Raum gegeben als ein solches, dessen nächste Theile überfliessen in einander? In einander? Der Raum ist ja das *Aussereinander;* und alle Intensität ist ihm fremd; so gewiss er *leer* ist.

Es scheint also, *Raum und Zeit können uns nicht als stetige Grössen gegeben sein;* denn alle ihre Theile müssen wirklich und vollständig aussereinander und nacheinander sein. Dieser Begriff erfordert eine gänzliche, strenge und genaue Sonderung der Theile; wer aber von *in einander fliessenden Theilen* dessen redet, was *nur* ausser und nach einander ist, hat dieser wohl Grund, die *Anschauung* als die Urheberin dieses Widerspruchs anzuklagen?

Gesetzt, es verhalte sich wirklich so (und wir haben anderwärts * die psychologischen Gründe angeführt, derenwegen zwar nicht die sinnliche Empfindung, aber die Form ihrer Zusammenfassung als ein *Stetiges* erscheinen muss): alsdann wird hier nicht ein Fundament liegen, worauf man, nach *Kant's* Weise, sicher bauen könne; sondern die Methodologie wird erst gefragt sein wollen, wie man mit gegebenen Widersprüchen umgehn müsse? Eine Frage, die sie freilich sehr verschieden beantworten wird, je nachdem entweder bloss von den leeren Formen des Raums und der Zeit, oder zugleich von dem, was dieselben erfüllend als real erscheint, soll geredet werden.

Aber die Geometrie hat ja längst zu Kant's Gunsten entschieden? — Das hat sie ganz und gar nicht. Die Geometrie mengt sich nicht in Angelegenheiten, die ihr völlig fremd sind; vielmehr beschränkt sie *sich selbst* durch ihre Lehrsätze dergestalt, dass sie die Metaphysik nicht beeinträchtigen kann. Sie zeigt, zwischen mehr als zwei willkürlich *gegebenen* Puncten seien die Distanzen *gegenseitig incommensurabel*, also nicht durch einerlei

* Psychologie II, §. 113.

Maas, wie klein dasselbe auch möchte genommen werden, auszumessen. Die Lehrsätze, welche hieher gehören, betreffen die *Fläche* und den *Körper*; und es ist schon höchst unbehutsam, Linien, sofern sie zur Begrenzung der Flächen gebraucht werden, für gleichartig zu halten mit solchen Linien, die bloss als Ausdehnungen in die Länge betrachtet werden. Die Zeit beschreibt auch eine Linie; aber diese Linie ist nicht die Grenze irgend einer Fläche. Noch schlimmer ist es aber, dass man die deutliche Erklärung der Geometrie, *sie beschäftige sich mit Distanzen, deren Endpuncte schon vor aller Ausfüllung derselben gegeben sind*, nicht verstanden hat. Denn gerade indem sie zeigt, diese *Distanzen* können nicht als ein vollkommenes *Quantum des Aussereinander* betrachtet werden, verbietet sie, die heterogenen Begriffe durcheinander zu mengen: und das wahre Verhältniss derselben bleibt nun so lange unbestimmt, bis die Metaphysik dazu kommt, und dem geometrischen Continuum, das sie durch ihre eignen Untersuchungen wieder findet, die Sphäre seiner Gültigkeit anweiset. Soviel hätte jedem jederzeit klar sein sollen: das Aussereinander, in seiner ganzen Strenge, ist der Grundbegriff des Raums; die incommensurabeln Linien ertragen aber diesen Begriff nicht dergestalt, dass man ihn auf ihr gesammtes Ausgedehntes ohne Widerspruch anwenden könnte; folglich gehören diese incommensurabeln Linien nicht zu den Grundbegriffen, sondern zu den abgeleiteten. Der Begriff der *Ausdehnung* aber, dessen wir uns so eben im Gegensatze des *Aussereinander* bedienten, ist freilich von zweideutiger Natur. Das Wort *Dehnen* bezeichnet nach dem Sprachgebrauche eine gewaltsame Veränderung, welche *nicht der Raum*, sondern das was in ihm ist, erleiden könne. Wer sich nun nicht hütet, der dehnt auch die Linien gleich gespannten Fäden so lange, bis sie zwischen gegebenen Endpuncten passen. Hätte man sich stets sorgfältig genug gehütet, so wäre das Wort *Ausdehnung* gar nicht in die Geometrie gekommen; dann würde man auch den Unterschied zwischen Hypotenusen, — gedehnten Linien, die doch eigentlich nicht gedehnt werden sollen, — und ächten Quantitäten des Aussereinander besser kennen. Zwar nicht der Geometrie, die auf ihrer eigenen Bahn stets sicher geht, aber der Naturlehre, die nicht blosse Geometrie ist, hat die Vernachlässigung jener Vorsicht den grössten Schaden zuge-

fügt. Die Materie lässt sich wirklich dehnen; aber diese Eigenschaft derselben kann Niemand gehörig würdigen, der ihr nicht das *Starre* des Raumes in seiner ganzen Strenge entgegenzusetzen gelernt hat.

§. 142.

Wir gingen im Vorhergehenden davon aus, man könne das Stetige als ein Gegebenes zu behandeln *versuchen*. Die Bedenklichkeiten, welche sich dagegen erheben, erinnern uns an eine andre Behandlung desselben Gegenstandes, der wir oben in der ältern Schule (§. 16 und 22) begegneten. Freilich fanden wir dort, dass man sich mit der Geometrie nicht gehörig auseinander gesetzt hatte. Aber gerade diese Unvorsichtigkeit konnte Veranlassung werden, dass Andre, in ihrem Eifer für die Geometrie, zu weit gingen, und eine sehr wichtige Spur der Wahrheit verwischten.

Wer das Stetige, Fliessende, zum Grunde legen will, der hat offenbar vergessen, dass selbst der Begriff des Fliessens verloren geht, wenn man ihm den Gegensatz gegen das Starre hinwegnimmt; denn diese Begriffe verhalten sich, wie Krummes und Gerades. Wo keine Richtung, da ist keine Veränderung derselben; wo nicht Tangenten, da sind auch keine Bogen. Und *wo kein vestes Ufer, da ist kein Fluss.*

Das Starre des Raums nun schwebte ohne Zweifel denen vor, welche alles Substantiale gänzlich *auseinander* setzten, ja sogar die Linie ohne Einschränkung für eine Reihe von Puncten erklärten, wodurch alle Linien commensurabel werden würden. Uebertreibung ist offenbar in dieser Lehre; aber man hat auch auf der andern Seite übertrieben, da man das Starre verkannte.

Wie hängt denn dies, wird der Leser fragen, mit der Methodologie zusammen, die ja mit der Synechologie in Verbindung betrachtet werden sollte?

Die Antwort ist leicht. Es ist charakteristisch für die ältere Schule, dass sie die Synechologie ganz in die Ontologie hineinzog, und von derselben abhängig machte. Eben so charakteristisch für *Kant* ist es, dass er, dem Faden der Seelenvermögen nachgehend, um die Metaphysik zu kritisiren, zuerst auf die Sinnlichkeit stiess, als deren Formen nun Raum und Zeit hervortraten, welches beides man geometrisch zu kennen glaubte. So kam das Stetige in einen scheinbaren Vorrang vor dem Starren. Hingegen wer den Raum, mit *Leibnitz*, als

die Ordnung des ausser einander Wirklichen, und ferner die Monaden als dasjenige betrachtete, was wirklich sei: der konnte die Synechologie nur abhängig von der Ontologie, und folglich das Stetige nur in Verbindung mit dem Starren auffassen. Denn die Monaden fliessen nicht. Sie standen *Leibnitz* selbst zu starr; daher das nacherfundene *vinculum substantiale*. Er selbst eben so wenig als seine Schule, haben sich in diesem Puncte durch die Schwierigkeiten hindurchgearbeitet.

Es ist kaum möglich, dass eine oder die andre Partei hier bis zur Wahrheit durchdringe, so lange sie nicht die Wirkungen des psychologischen Mechanismus sondern lernt von den Forderungen der Wissenschaft. Beide stehen einander gerade entgegen. Wer sich selbst beobachtet, der wird immer finden, dass, indem er sich physische Puncte, Monaden, denken will, ihm diese umherzuschwimmen scheinen im Continuum. Er kann nicht umhin, das Fliessende vorauszusetzen, und erst da hinein, als in den schon vorhandenen Raum, das Starre, die Puncte, zu setzen. Dies ist die Vorstellungsart, worauf die Kantianer sich berufen, und wobei sie still stehen. Ihr Orakel, die Selbstbeobachtung, weiss nichts anderes zu sagen; und sie meinen, man müsse daran glauben. Diesmal aber würde der Glaube ganz gleichen Werth haben, wie wenn auf ähnliche Weise die Principien der Sittenlehre sollten bestimmt werden. Wer sich selbst in Hinsicht der wirklichen Triebfedern des Willens beobachtet, der wird immer etwas von Begierde und Abscheu, von Lust und Unlust in sich finden, das in ihm wirksam sei beim Handeln. Es kann nicht anders kommen; die ästhetischen Urtheile selbst, welche den *Werth* des Willens bestimmen, können die, *davon ganz verschiedene*, Function, ihn *in Bewegung* zu setzen, nicht anders erfüllen, als indem sie lebhafte Gefühle, Begierden und Verabscheuungen erwecken, die von ihnen selbst, den blossen Urtheilen, völlig verschieden sind. Wenn nun Jemand meint, das psychologische Phänomen in ihm sei zugleich die Richtschnur dessen, was geschehen *solle*, darum weil es *wirklich* also geschehe: so rennt er gerade in den moralischen Empirismus hinein, aus welchem aufgetaucht zu sein *Kant's* grösstes Verdienst ist, und gegen den er so nachdrücklich gewarnt hat.

Nicht im mindesten besser, als in der Moral, ist der Empirismus in der Synechologie. Denn was ist der Raum? Ist er Etwas oder Nichts? Er kann und darf nicht Etwas sein. Den-

noch erscheint er als Etwas; als das ungeheure Substrat der Dinge und der Geometrie. Warum? Weil er im psychologischen Sinne wirklich Etwas ist, nämlich das Residuum unzähliger Reproductionen von Vorstellungsreihen, die einander hemmen in Hinsicht des Vorgestellten, aber den *nisus* des Weiterstrebens mit einander gemein haben. Man sehe darüber die Psychologie nach, wo man den Grund finden wird, weswegen dies dunkle Raumbild nicht aus Puncten bestehen kann, vielmehr zwischen je zwei Puncten stets unendlich theilbar muss gefunden werden.

Gegen dies dunkle Raumbild, dies Gewächs der Reproductionen, tritt die Metaphysik von Anfang an in Streit. Sie fordert ein unräumliches Reales. Späterhin, wenn das Bedürfniss der Zusammenfassung im Denken hervortritt, gebraucht sie zwar eine Anordnung des zugleich Vorhandenen, und nennt diese Ordnung, mit *Leibnitz*, den Raum. Das ist aber ein ganz anderer Raum als jener; wenigstens so lange, als jener nicht auf diesen ist zurückgeführt worden. Wo einmal vom wahren Sein die Rede ist, da wird der Raum zum blossen Schatten; und das Continuum wird recht eigentlich zum *Schatten des Schattens.* Denn der Raum muss erst das Seiende abbilden, welches einfach ist; dann verfolgt man den Zusammenhang dieser Bilder, nnd findet nun, dass jene Wege und Stege, die den Namen der Hypotenusen und Diagonalen führen, nicht als Bilder vom Seienden, sondern lediglich als Uebergänge zwischen denselben zu denken sind.

Die Geometrie, an welche sich *Kant* lehnte, construirt *im Raume;* die Synechologie construirt *den Raum selbst.* Jene findet das psychologisch zu erklärende Raumbild vor; sie begnügt sich gern mit demselben, denn *für sie* ist es brauchbar. Will sie aber in die Naturlehre eindringen, so muss sie nicht zu dem ungeheuern Fehlschlusse verleiten, *die Natur sei blosse Erscheinung, weil man behaftet mit dem psychologischen Raume nicht eingehn könne zum Sein:* sondern sie muss sich den umgekehrten Schluss gefallen lassen, *weil das Reale kein Continuum sein kann, so muss man die an sich nichtige Raumvorstellung darnach einrichten, dass sie einerseits das Reale in sich aufnehmen, andererseits doch die geometrischen Bestimmungen bei behalten könne.* Das Nichts kann dem Etwas keine Gesetze geben; es muss sie von ihm annehmen. Die Geometrie ist

in der That von den Kantianern aus dem Gebiet des Realen vertrieben worden, weil man es nicht verstand, sie von jenem psychologischen Nebel zu befreien, der ihr doch keineswegs wesentlich ist.

Aus der Psychologie würde sich übrigens leicht genug die häufig geäusserte Vorliebe für das Schwimmende, Fliessende, stets Gleitende, was man das Stetige nennt, erklären lassen; allein die Erklärung würde auf etwas Jugendliches hinweisen; sie könnte hart klingen, wir wollen sie daher unterdrücken. Doch müssen wir nothwendig rügen, dass man sich ziemlich unphilosophisch benahm, als man in dem Gefühl, *dem Stetigen fehle das Stehen*, sich auf die Anschauung berief, und den Begriffen den Krieg ankündigte. Die Unwissenheit zum Princip des Wissens zu machen, ist gewiss so unphilosophisch als möglich. Was aber that man sonst, indem man aus Unkunde des *intelligiblen* Raums die Geometrie auf Erscheinungen beschränkte, die Natur zur Erscheinung herabwürdigte, das Reale dem Wissen entzog, und es ganz in ein Gebiet des Glaubens versetzte? Man fühlte freilich, dass am sinnlichen Raume alle Begriffe scheitern, wenn sie auch nur zwei veste Puncte in ihm suchen. Denn das Continuum zwischen denselben hat keine Haltung; in ihm ist nirgends bestimmt Eins ausser dem Andern; jedes, was man als ein Vestes möchte auffassen wollen, fliesst zusammen mit seinem Nächsten; dieses fliesst weiter; und man muss sich wundern, dass nicht das ganze Continuum am Ende in einen Punct zusammenläuft, oder auch nach Belieben in alle Weiten auseinander fliesst. Aber die Anschauung giebt Trost; sie stellt Puncte, so viel man will, einander gegenüber, und hält sie vest, wenn auch die Frage nach der bestimmten Quantität des Aussereinander ewig unbeantwortet bleibt. Dankbar für diesen Trost, lässt man nun die Anschauung, welche dem Denken durch Philosophie sollte unterworfen werden, den obersten Platz einnehmen. So entsteht eine Anschauungslehre, ein Mittelding zwischen Empirismus und Schwärmerei, — wem zu Ehren? der Geometrie! Und diese Empörung wider alle Methode soll gar *kritische Methode* heissen? Mit unbegreiflichen Anschauungen sich der Philosophie in den Weg zu stellen, das ist vielmehr die Weise der Ungebildeten, die über den Philosophen triumphiren, wenn sie ihm nachweisen können, er sei nicht allwissend. Von *Solchen*

bessere und schärfere Untersuchung zu erwarten, ist freilich vergeblich; sie gefallen sich in ihrem Nicht-Wissen; und sind böse, wenn ein Andrer zum Wissen zu gelangen strebt.

§. 143.

Die Synechologie, welche den richtigen leibnitzischen Winken gemäss, Raum und Zeit als Hülfsvorstellungen zur Anordnung unserer Begriffe vom Sein und Geschehen entwickeln sollte, war verdorben worden durch die falsche Methode, welche trotz aller Schwierigkeiten den Versuch durchsetzen wollte, sie von der Ontologie unabhängig zu machen. Gleichsam zur Strafe dafür musste sich die Methodologie nun auch ihrerseits eine gänzliche Zerrüttung gefallen lassen, nämlich von Seiten der idealistischen Eidolologie.

Raum und Zeit galten für gegeben unabhängig vom Räumlichen und Zeitlichen. Unabhängig von der Welt, maassten sie sich gar die Herrschaft an; sie schienen nun Gesetzgeber der Dinge. Aber sie mussten unvermeidlich ihre Herrschaft theilen mit den Kategorien, da sie nicht ohne diese vermochten, den Dingen ihre Formen zu geben.

Sollte nun irgend ein Gegenstand untersucht werden: was war die Methode, deren man sich bediente? Prüfte man die Begriffe, ob sie wirklich gegeben, ob sie denkbar seien? Führte man allmälig hin zu diesen Begriffen, um sie im Denken, rechtmässig nnd deutlich zugleich, entstehen und sich weiter bilden zu lassen? Oder zergliederte man die Erfahrung, um sie aus derselben herauszuheben? Hielt man vest an der Eigenthümlichkeit jedes Gegenstandes insbesondere? Oder beobachtete man die Standpuncte jeder einzelnen Untersuchung, um an jedem Orte das, und nur das zu sagen, was sich daselbst aus dem Vorhergehenden mit Recht entwickeln liess? — Nichts von dem Allen! *Man verhörte den Gegenstand nach den vier Titeln der Kategorien;* diese mussten auf ihn passen, welcher Art er immer sein mochte, denn *diese, und keine andern, waren die legitimen Formen des Denkens.*

Wollte *Kant* das Nichts eintheilen? Es musste geschehen nach Quantität, Qualität, Relation und Modalität. Wollte er die Streitigkeiten der ältern Kosmologie in kurze Hauptsätze zusammenfassen? Das unendlich Grosse sammt dem unendlich Kleinen, ja mit Beiden die Freiheit und die Gottheit, mussten sich in den vorgeschriebenen Reim fügen. Sollte die Materie

definirt werden? Es musste vier verschiedene Begriffe von ihr geben; und sogar die ästhetische Urtheilskraft konnte sich diesem Gesetz nicht entziehen; das *Schöne* und die *Materie* wurden eben so behandelt, wie vorhin *das Nichts!* Der Witz *Kant's* hat der seltsamsten aller Manieren und Gewöhnungen den Anstrich der Methode gegeben; eine Unzahl der geistlosesten Nachahmungen vermochte eben so wenig, die Täuschung zu vernichten, als die offenbare Willkür, womit *Kant* selbst Alles in seine Formen hinein zwängte. Hätte man gefordert, er solle jedesmal gewissenhaft alle zwölf Kategorien anbringen, statt der vier Titel; und alle Deutelei nach schwankenden Aehnlichkeiten solle einer genauen, überall gleichmässig vestgehaltenen Bedeutung der einmal angenommenen Grundbegriffe den Platz räumen: so würde der Trug sich bald enthüllt haben. Dann aber wäre das Beispiel der Deutelei, was späterhin der frechste Uebermuth zu den ungeheuersten Uebertreibungen benutzte, frühzeitig verschwunden.

Fichte strebte nach einer bessern Methode. Bei ihm sollte man dem Entstehen der Begriffe zuschauen; er hielt sie nämlich alle für Bedingungen des Selbstbewusstseins; als solche, mithin als nothwendige Vorstellungen, deducirte er das Wollen und den Leib, die Luft und das Licht. Es fehlt viel, dass er sich dabei von Deuteleien rein erhalten hätte; die nothwendige Controlle der synthetischen Darstellung, nämlich die analytische Betrachtung des Gegebenen, liess er ausser Acht. Auch konnte die synthetische Methode bei ihm durchaus nicht zur Reife kommen; das verhinderte der innere Fehler seiner ganzen Lehre. Sein Ich war niemals fertig, es mangelten immer noch einige Bedingungen. Diese Mängel, und die Nothwendigkeit, dieselben zu ergänzen, stellte er dar in Form von Widersprüchen. Aber das war bei ihm nur ein dialektischer Kunstgriff. Widersprechend *erscheinen* sollte dem Leser ein Begriff auf einem gewissen Standpuncte der Untersuchung; dass Widersprüche *gegeben* seien wegen unseres Verhältnisses zur äussern Natur, und weil unsere ersten Vorstellungen nicht gleich wahre Erkenntnisse sein können, — dies fiel ihm nicht ein; und konnte auch dem Idealisten, dem alle Wahrheit im Ich enthalten sein musste, nicht einfallen. Er zweifelte niemals an der Realität des Ich. Daher hielt er alle Widersprüche im voraus für scheinbar. Und eben deshalb setzte er voraus, sie

würden sich *vereinigen* lassen; im Vereinigen bestand seine ganze Methode. Nun ist es eine bekannte Sache, dass zweierlei Entgegengesetztes recht gut neben einander besteht, wenn es nicht streng Einerlei zu sein verlangt. Hat ein Gegenstand viele Seiten: so kann man ihn von einer nach der andern darstellen; wer nun das für einen Widerspruch hielte, dass diese Seiten verschieden gefärbt, verschieden bezeichnet sind, dem brauchte man nur zu zeigen, der Gegenstand sei von Natur vielseitig. Für sehr vielseitig aber hielt *Fichte* das Ich. Wie konnte er anders? Aus dem Ich sollte ja die Welt entspringen. Nichtsdestoweniger wurde er nie fertig mit dem Vereinigen; und hätte nun freilich einsehn sollen, dass eben diese Vielseitigkeit beim Ich zwar einerseits unvermeidlich, andererseits aber dessen grösster Vorwurf ist, weil der Begriff des Ich die strengste Einheit fordert, die man nicht erreichen kann, bevor man alle Vielheit herausgestossen hat. Es versteht sich, dass hier die Psychologie, und diese mit *Fichte's* Schriften zu vergleichen ist.

Die Eidolologie mag als Transscendentalphilosophie, als vollständiger Idealismus, oder mit angenommener Bescheidenheit als Anthropologie und empirische Psychologie auftreten: niemals kann sie Wissenschaftslehre, niemals allgemeine Methodologie werden. Ihre überall wiederkehrende Warnung, wir sollen alle Gegenstände unseres Anschauens und Denkens als Vorstellungen in uns betrachten, geht noch einen Schritt weiter als sie will; das Ich selbst ist gesetzt im Ich; die Denkformen selbst sind gedacht im Denken. Erscheinung liegt in Erscheinung. Die Gegenstände der absoluten Position sind schlechterdings nicht unmittelbar gegeben. Ob es beim Ich, ob es bei irgend welchen Formen des Denkens und Anschauens sein Bewenden haben könne, oder wie dies Alles reformirt werden müsse, das ist keineswegs ausgemacht vor der Untersuchung. Thatsachen der innern wie der äussern Erfahrung sind *Data* für die Untersuchung, aber nimmermehr sind sie *Regeln* für dieselbe.

Die Vermengungen der Methodologie mit Ontologie, Synechologie und Eidolologie haben wir nun in Betracht gezogen. Es ist nöthig, den Combinationen weiter nachzugehn; und zuerst die Ontologie mit Synechologie und Eidolologie, dann diese beiden unter sich zusammenzustellen.

§. 144.

Die Combination der Ontologie mit der Synechologie ist vielleicht die merkwürdigste von allen. Wir stossen hier auf das Unendliche; einen Begriff, der rechtmässig bloss der Synechologie angehört; den aber das ästhetische Urtheil, das sich auf Grössen bezieht, (man sehe in der praktischen Philosophie die Idee der Vollkommenheit nach,) überall hin verpflanzt, wo kein gegebenes Maass der Grösse, sondern eine stets fortschreitende Vervollkommnung, entweder im Handeln, oder in der Erhebung unserer Gedanken gefordert wird. Auf diese natürliche und allgemein gewöhnliche Amphibolie ästhetischer und metaphysischer Begriffe wollen wir uns aber hier nicht durch allgemeine Betrachtungen einlassen, sondern sie bei *Spinoza* und *Kant* in bestimmten Fällen aufsuchen. Nur zuvörderst ist zu bemerken, wie das Unendliche mit dem Stetigen zusammenhängt. Eine fliessende Grösse kann nirgends ruhen: alle vesten Puncte sind ihr fremd und erscheinen als in sie hineingepflanzt; daher geht sie auch über sie hinaus, sobald man dieselben als Grenzbestimmungen gebrauchen will. Diese Wirkung des psychologischen Mechanismus * verträgt sich schlechterdings nicht mit absoluter Position; oder mit andern Worten, Unendlichkeit verträgt sich nicht mit Realität, und gehört nicht in die Ontologie; wohl aber in die Synechologie, eben darum, weil das Unendliche nichts anderes ist, als das über jede Grenze hinaus fliessende Stetige.

Spinoza nun wollte den Fluss der Dinge, den wir im Unendlichen wohl verlieren, aber nicht anders als durch den leeren Allgemeinbegriff des Fliessens, und keinesweges in die Vorstellung eines vollständigen Ganzen zusammenfassen können, — dennoch absolut setzen; da er seine Substanz, (die er *Gott* nannte, mithin durch versteckte ästhetische Urtheile auffasste,) für unendlich und allumfassend erklärte. Dabei begegnete ihm die Täuschung, das Unendliche gerade für den rechten Gegenstand der absoluten Position zu halten; in der Meinung es sei frei von aller Verneinung, weil es hinweggesetzt sei über alle Grenzen. Dass die Position desselben niemals fertig wird, niemals zulangt, nie für wahrhaft geschehen gelten kann und *soll*, sondern mit dem *ihr wesentlichen* Vorbehalte behaftet

* Psychologie II, §. 113 und 148.

bleibt, sie weiter fortzuführen, — dies merkte er nicht; dagegen hielt er die Negation im zusammenfassenden Denken, die wir vornehmen, wo wir Eins dem Andern gegenüber stellen, für eine Negation im Gegenstande selbst; wie wir oben (§. 78) bemerkt haben. Bei dieser Verwechselung, die häufig genug begangen zu werden pflegt, ist es nun kein Wunder, wenn gerade dasjenige, dessen Position fertig, also geschlossen und vollständig ist, gehalten wird für ein Endliches, *in dem Sinne, als ob ihm etwas mangelte, das man ihm noch zusetzen könnte.* Das Vollständige verwandelt sich auf diese Weise scheinbar in ein Unvollständiges; bloss weil die Einbildung darüber hinausgehn, und sich ein Grösseres denken kann. Die gänzliche Leerheit dieser Einbildung, ihre Unfähigkeit, in eine dem Gegenstande selbst zukommende Bestimmung überzugehn, wird nicht beachtet.

In Folge dieser Einbildung geschah es, dass *Spinoza's* Gott ein *räumlich* Unendliches wurde. Sonst hätte ja die einzige Substanz nicht Alles in sich begriffen; die Körper wären draussen geblieben, deren Universum eben so wohl wie das geistige enthalten sein muss in dem Einen, welches zugleich das Ganze, — und in dem Ganzen, welches doch nirgends geschlossen und geendigt ist. Dennoch hielt *Spinoza* die theilbare Materie nicht für real (§. 46); und die Substanz begründet alles Einzelne nach ihm nur in Ansehung der Möglichkeit (§. 51); die Wirklichkeit der Dinge ist, wenn man aufrichtig sein will, in dieser Lehre nur eine lästige und ganz unpassende Zugabe. Denn woher soll das Princip der Sonderung kommen? Es schickt sich zu der Substanz so schlecht, wie der Satan zum göttlichen Reiche. Sonderung ist das Gegentheil der Continuität, aus welcher die Unendlichkeit geflossen war. Wenn das Continuum, als unendliches Ganzes real, so müssen die vereinzelten Theile etwas Falsches, Unwahres sein, dem man noch zuviel Ehre anthut, indem man es Erscheinung nennt.

Seltsam treffen hier *Spinoza* und *Kant* zusammen. Beide legen den gesonderten Dingen das Continuum zum Grunde. Beiden gilt das Theilbare im Raume nur für Erscheinung. *Kant* will zwar die Unendlichkeit der Welt nicht dogmatisch behaupten; aber es ist nicht viel besser, dass er verlangt, wir sollen dem Raume und der Zeit *ins Unbestimmte* nachgehn mit der Erwartung, es werde wohl noch immer weiter und weiter Etwas

in diesen leeren Formen zu finden sein, bloss weil das Gegentheil niemals in der Erfahrung gegeben werden könne.* Das Leere ist nämlich bei *Kant* die vorausgesetzte (in reiner Anschauung *a priori* gegebene) Möglichkeit dessen, wodurch es könnte erfüllt werden. Den wirklichen Dingen in unserer Erfahrungswelt geht also bei *Kant* wie bei *Spinoza* eine unendliche Möglichkeit voran; und diese ist beiden das Continuum.

Auffallend aber ist der Unterschied in den Gründen, warum sie die endlichen Dinge für blosse Erscheinungen erklären. „*Das Zusammengesetzte der Dinge an sich selbst muss freilich aus dem Einfachen bestehen, denn die Theile müssen hier vor aller Zusammensetzung gegeben sein. Aber das Zusammengesetzte in der Erscheinung besteht nicht aus dem Einfachen, weil in der Erscheinung, die niemals anders als ausgedehnt gegeben werden kann, die Theile nur durch Theilung gegeben werden.*"** So spricht *Kant*; und bekennt hiedurch, dass niemals das Continuum real sein kann. Denn eben dieses besteht nicht aus dem Einfachen wie es doch müsste, wenn ihm Realität zukommen sollte.

Warum erklärt nun Kant die Sinnendinge für Erscheinungen? Weil sie behaftet sind mit der ihnen zum Grunde liegenden Continuität.

Und warum erklärt Spinoza die nämlichen Sinnendinge für Erscheinnngen? Weil sie eine Sonderung im Continuum erfordern, welche demselben zuwiderläuft. Diese Gründe sind gerade entgegengesetzt; dem einen ist zuviel, dem andern zu wenig Continuität in den Dingen.

Spinoza hätte auf seinen Irrthum aufmerksam werden können durch den Umstand, dass er die Zeit nicht auf gleiche Weise behandeln konnte wie den Raum. Mit der Ausdehnung scheint das All der Realität zu wachsen; mit der Dauer kann es nicht gewinnen; und durch die zeitliche Existenz, die ihm nicht erlaubt, in allen seiner Modificationen *zugleich* zu existiren, wird es zersplittert.

§. 145.

Schelling, weit entfernt, die Unvereinbarkeit der Continuität und Realität einzusehn, — vielmehr gewöhnt an jene Gewalt,

---

* *Kant's* Krit. d. rein. Vern. S. 549. [Werke, Bd. II, S. 409.]

** *Kant's* metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, S. 52. [Werke, Bd. VIII, S. 492.]

womit *Fichte* das Widersprechende zu vereinigen pflegte, — versuchte etwas anders als *Spinoza* das Stetige absolut zu setzen. Die Lücke, welche zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen bei *Spinoza* in der Darstellung offen bleibt, schien ihm Platz darzubieten für das absolute *Band*, welches wir anderwärts auch unter der Bezeichnung eines absoluten *Erkenntnissacts*, oder auch als *Einheit der Einheit und des Gegensatzes* hervortreten sehn. Lauter Bemühungen, das Reale, als wäre es ein harter Stein, zu schmelzen, in Fluss zu bringen; oder wie wenn es todt wäre, noch ehe es lebte, es mitten ins Leben zu versetzen. Selbst *Fichte* beschrieb ja in spätern Zeiten das Seiende als „*lauter Leben*," und wollte nichts wissen von jenem *tale quale est* der Alten. Je schlüpfriger der erste veste Punct der Ontologie, je ähnlicher dem Stetigen, worin man nirgends stehen kann, desto besser! *Hervorgleiten*, ohne Stoss und Ruck, sollte das Zweite aus dem Ersten. „Gleich ewig mit dem schlechthin Idealen ist die ewige Form; eine *stille und ruhige Folge* des Idealen, des schlechthin Einfachen; und das Reale ist eine *blosse* Folge der Form." * Dies scheint zwar nicht hieher zu gehören; denn bald darauf protestirt *Schelling* aufs kräftigste gegen jede Stetigkeit, zwischen dem obersten Princip der Intellectualwelt und der endlichen Natur. *Alle Stetigkeit des erscheinenden Alls mit der göttlichen Vollkommenheit soll abgebrochen werden.* ** Allein das sind offenbar leere Worte. Wurde die Stetigkeit *abgebrochen*, so hatte man sie vorher *gestiftet;* und redet man fortdauernd von „*Effulgurationen*," so sind diese nichts als die Rückstände des misslungenen Versuchs, aus dem Unendlichen das Endliche zu gewinnen, wobei *hintennach* eingesehen wurde, dass, wenn aus dem Unendlichen etwas hervorgehe, dieses niemals die Natur seiner Quelle verleugnen dürfe. Aber diese Einsicht stand keineswegs vest; wir erinnern uns, dass sich *das Unendliche selbst in der Form des Endlichen bejahen soll* (§. 103), wodurch die vorhin aufblitzende bessere Einsicht wieder verdunkelt wurde.

Es liegt wesentlich in der schellingschen Ansicht, dass man das Unendliche gleichsam im Momente seines Uebergangs in zahllose Endlichkeiten auf der That zu ergreifen suche. Dadurch aber ver-

* *Schelling's* Philosophie und Religion; S. 22.

** Ebendaselbst S. 31.

liert es nur noch deutlicher die Möglichkeit, ein Gegenstand absoluter Position zu sein. Wenn es entläuft, schwindet, mit dem Gemeinen sich gemein macht, so können wir es nicht halten, es nicht dem Wandelbaren rein und vest entgegensetzen; vielmehr ist es dann ein Grund, der sich in seine Folge verwandelt; was bei *Realgründen* eben so unerträglich, als bei metaphysischen *Erkenntnissgründen* nothwendig ist (§. 138).

Oder gedenkt man diese Verwandlung des Grundes in seine Folgen zu leugnen? Man wird müssen; und nicht können. Man wird müssen, weil das Unendliche zwar gleiten, aber nicht sich verlieren soll ins Endliche. Man wird nicht können, weil jenes, falls es unverwandelt bleibt, nur *sich selbst* gleich ist, und nicht einmal jene Effulgurationen, viel weniger das Endliche erzeugt.

Bei allen Vorwürfen aber, die *Schelling* in diesem Puncte nur zu sehr verdient, muss man doch nicht vergessen, dass er wenigstens näher als Andre dabei war, dasjenige zu bezeichnen, worauf es in der Ontologie eigentlich ankommt. Seine stille und ruhige Folge, und alles Uebrige, was bei ihm das schlecht verhehlte Streben eines stetigen Uebergehens aus dem Unendlichen ins Endliche verräth, ist eigentlich nur eine Verirrung in die Synechologie; wobei das Bedürfniss zum Grunde liegt, die Qualität des Seienden von innern Gegensätzen rein zu halten. Allerdings muss das wirkliche Geschehen sich im Seienden ereignen, ohne dasselbe zu verletzen, und *aus der Gleichheit mit sich selbst heraus zu werfen.* Dazu gelangt man nun freilich nicht, man mag das Reale noch so sorgfältig als ein ursprünglich schlechthin Ideales, und die Folge dieses Idealen noch so still und ruhig beschreiben. Keine Wendung, die der Eidolologie oder Synechologie angehört, kann dies erste, *rein ontologische* Problem auflösen. Sieht man aber, wie sorglos in dieser Hinsicht die andern philosophischen Schulen erscheinen, so bleibt es noch immer ein Verdienst *Schelling's*, den Fragepunct hervorgehoben zu haben.

§. 146.

Der eben bemerkten Inconsequenz *Schelling's* lässt sich, wenn man will, noch auf andre Weise eine günstige Ansicht abgewinnen, die zwar gesucht werden muss, aber bei der grossen Wichtigkeit des Gegenstandes, und da uns die Gelegenheit darauf führt, nicht unerwähnt bleiben soll.

Konnte schon das Seiende dem Schicksal nicht entgehen,

untergetaucht zu werden in dem Flusse der Continuität: so war gewiss das ächte Causalverhältniss, obgleich an sich zeitlos, noch weniger gegen die Missdeutung gesichert, wodurch es den fliessenden Veränderungen beigesellet wird. *Kant* hat nicht bloss die Materie dem Raume, und der geometrischen Vorstellungsart desselben gänzlich preisgegeben, sondern auf ähnliche Weise alle Causalität in die Zeit geworfen. Seine Antinomienlehre, so kräftig von aussen anzuschauen, ist doch innerlich kaum etwas anderes als ein Gewebe aus diesen beiden Fehlern. Das Pförtchen, was er der Freiheit offen liess, steht damit in unmittelbarer Verbindung; die neuen Fehler, welche dadurch herbeischlichen, verdarben ihm die Psychologie. An die Aufgabe, wie man das Seiende auffassen müsse, sofern es Verbindungen eingeht (§. 129), dachte *Kant* eben so wenig, als seine zahlreichen Nachfolger. Wie könnte auch diese Schule daran denken, die überall nirgends auf theoretische Weise ein Seiendes setzt? Wohl aber müsste sie daran denken, um nicht den eigentlichen Stamm der Causalität aus der Ontologie, wohin er gehört, zu verpflanzen in die Synechologie, die, richtig bearbeitet, selbst erst auf diesen Stamm sich gründet.

Indem dagegen *Schelling* eine ganze absolute Welt aus dem Unendlichen entwickeln will, die auf keine Weise ins Endliche verfallen soll, — indem er anderwärts wiederum anerkennt, das Endliche müsse als eine Selbstbejahung des Absoluten betrachtet werden: ist es wenigstens erlaubt, dies als eine entfernte Spur der nothwendigen Unterscheidung zwischen den wahren und den scheinbaren Causalitäten (§. 72—74) anzunehmen. Alsdann ist beides gleich richtig, erstlich, dass die ächte Causalität *an sich* eben so wenig zeitlich, wie irgend ein wahres Element der Materie räumlich ist, obgleich jenes in die Zeit und dieses in den Raum gesetzt wird, sobald die Erscheinungen sollen erklärt werden; zweitens, dass dennoch auch die scheinbaren Causalverhältnisse, deren Eigenheiten ganz an Raum und Zeit kleben, immer noch durch das wahre Reale bestimmt werden, welches sich mittelbar in ihnen zwar nicht spiegelt, aber doch verräth. Uebrigens kann man zu *Schelling's* Behauptungen leicht Parallelstellen bei *Spinoza* finden, wo ebenfalls aus Unendlichem sich Unendliches entwickeln soll, das mit den endlichen Dingen nicht zusammenfällt.

§. 147.

Die Eidolologie, welche wir jetzt noch mit Ontologie nnd Synechologie zusammen zu stellen haben, spielt in der Geschichte der Philosophie die Rolle eines Emporkömmlings, der Anfangs mühselig ringt, sich aus dem Stauhe zu erheben, späterhin aher ein plötzliches, nngemessenes, nnd nicht dauerhaftes Glück macht. Ihrem logischen Vcrhältnisse nach ist sie der Synechologie coordinirt, nnd steht mit ihr gemeinschaftlich unter der Ontologie; denn die Erfahrung gieht Körper und Geister als Dinge mit mehrern Merkmalen, welche der Veränderung unterworfen sind; es muss also erst der allgemeine Begriff des veränderlichen Dinges mit mehrern Merkmalen untersucht werden, ehe die Reihe an Körper und Geister kommt. Aher freilich sind Körper und Geister nicht auf gleiche Weise gegeben. Man findet jene öfter leblos als belebt, und nicht einmal alles Leben ist geistig. Wenn nun gleich die Vorstellung des Lehendigen die frühere war,* so erlangte doch hei den ältesten Denkern der Begriff des bloss Körperlichen gerade dadurch einen Vorzug, dass man ihn mit einiger Anstrengung gegen die mythologische Neigung, Alles zu beseelen, vesthalten musste. Das Geistige dagegen hat zwar den Vorzug, nicht hloss äusserlich, an andern Menschen und an Thieren wahrgenommen zu werden, sondern auch innerlich und mit Selhstbewusstsein. Allein das Ich ist eine gar zu schwankende Complexion, um frühzeitig wie ein Selhstständiges aufgefasst zu werden:** die Ansichten des Idealismus setzen eine hohe Bildungsstufe vorans; alles Vorstellen, Fühlen, Begehren erscheint dagegen dem nicht sehr geühten Beobachter noch weit veränderlicher, weit mehr der Zeit dahingegehen, als es wirklich ist. Oder welche Psychologie, vor der des Verfassers, hat Vorstellungen als etwas wahrhaft Bleihendes, dessen Veränderung bloss in der Hemmung besteht, angesehn? Man könnte hinzusetzen: welche Metaphysik hat wirkliches Geschehen, (wohin das Vorstellen ursprünglich zu rechnen ist,) genau nnterschieden von den fliessenden Veränderungen, die sich zum wahren Geschehen ungefähr so verhalten wie das Geschehen znm Sein?

Aus den angegehenen Gründen, mit denen man *Kant's* so-

* Psychologie II, §. 133.

** Psychologie II, §. 135.

genannte Widerlegung des Idealismus* vergleichen kann, erhellet sehr leicht, dass früher die Materie, und erst später der Geist als ein Beharrliches musste betrachtet, das geistige Leben aber Anfangs durchgehends, wie noch bei *Aristoteles*, als eine hinzukommende Bestimmung des Leibes angesehen werden. Kein Wunder nun, dass die Eidolologie zuerst von zufällig begegnenden und in den Menschen eingehenden *Bildern* ihre Rede anhub.

Indessen konnte es dabei nicht bleiben. Im Menschen herrscht zu sichtbar der Geist über den Leib; religiöse Ansichten vereinigten sich damit; die Materie gerieth in ein untergeordnetes Verhältniss. Aesthetische Urtheile kamen hinzu, welche die Seele für *besser*, nicht bloss *mächtiger*, erklärten, als den Geist. Zwar *Platon's* Ideenlehre war noch kein moderner Idealismus, in welchen man sie neuerlich so gern umdenten möchte: aber die Materie musste sich doch schon gefallen lassen, aus der Reihe der Gegenstände des wahren und vollkommenen Wissens ausgestrichen zu werden. Wenn es so fortgegangen wäre, möchte der Idealismus, welchem am meisten die Sophisten sich näherten, bald nachgekommen sein.

So schnelles Glück war jedoch der Eidolologie nicht beschieden. Mochte man der Materie alles mögliche Böse nachsagen, sie war zu mächtig, um in eine blosse Vorstellung verwandelt zu werden. Mit bleibendem Erfolge konnte man das nicht eher versuchen, als bis man den Geist so bestimmt zu organisiren unternahm, dass er fähig schien, die Körperwelt in ihrer ganzen Regelmässigkeit und Wirksamkeit innerlich hervorzubringen. Eine ganz falsche Psychologie musste zu diesem Behufe gedichtet werden. Reine Anschauungen, Kategorien und Ideen haben das Wunder bewirkt.

Hiedurch ist endlich die Eidolologie zur tyrannischen Herrschaft in der Metaphysik gelangt. Sie hat versucht, der Ontologie den schuldigen Gehorsam gänzlich aufzukündigen. Anfangs wollte sie von der Substanz der Seele nichts hören; sie meinte gar kein Sein zu gebrauchen. Nachher fiel es ihr ein, dass man doch mit *blossen* Erscheinungen in der moralischen Welt wohl nicht auskommen werde; obgleich die Moral selbst, genau besehen, in der Region der Dichtung sogar noch besser

* *Kant's* Kritik d. rein. Vern. S. 275. [Werke, Bd. II, S. 223.]

einheimisch ist, als in der schwer zu erkennenden Wirklichkeit. Man wollte indessen, mit Recht, nicht blosse Moral, sondern auch moralische *Wesen!* So kam es zum Vorschein, dass man bei der schon ganz verstossenen Ontologie doch noch etwas zu suchen hatte. Wie schlecht angebracht die Bitte, so schlecht geleistet wurde die Hülfe. Was vermochte denn jetzt noch die in ihrem innersten Wesen zerstörte Ontologie? Sie gab ein Phantom von Freiheit, *damit man ihm Sünden zurechnen möge;* wer aber ein edleres Wirken von ihm erwartete, der war ganz irre in seinen Begriffen. Und dennoch erhob sich ein Enthusiasmus, der von dem *zeitlosen* Undinge etwas hoffte für die *Zeit*, und deren Bedürfniss! Man wusste gleich wenig von praktischen Interessen, als von metaphysischer Ordnung und Regel; als die Staaten schwankten, da schwankten auch die Köpfe der Philosophen.

§. 148.

Synechologie und Eidolologie sind einander darin ähnlich, wie schon oben bemerkt, dass sie die unmittelbare metaphysische Grundlage zur Erklärung der Erscheinungen liefern müssen. Die Erscheinungen der innern wie der äussern Welt stehen aber unter Grössenbestimmungen; daher wäre an keine Erklärung derselben zu denken, wenn nicht beide, Synechologie und Eidolologie, ihren wissenschaftlichen Vorrath bereit hielten, um ihn an die Mathematik, zu weiterer Verarbeitung, abzuliefern.

In dieser Hinsicht hat nun die Synechologie bisher gerade eben so wenig geleistet, als die Eidolologie geleistet hatte vor der mathematischen Begründung der Statik und Mechanik des Geistes. Nicht metaphysische, sondern empirische Data sind der Rechnung unterworfen worden. Allein die Synechologie war dennoch gewohnt, die Mathematik wenigstens neben sich arbeiten zu sehen; sie war nicht eifersüchtig gegen deren Mitwirkung, die sie abzuwehren sich gar nicht einfallen lassen konnte.

Desto weniger wollte die Eidolologie davon hören, als man ihr anmuthete, sie sollte ihr Wissen der Rechnung unterwerfen. Nur kurz wollen wir bemerken, dass dieses sehr starke Ursachen hatte, die sich auch leicht begreifen lassen.

Die Mathematik war zwar hoch gepriesen worden, wegen der vortrefflichen Aufschlüsse, die sie über die Körperwelt verschaffe. Allein der Idealismus, eben indem er die Geometrie

aufforderte, sie solle Zeugniss ablegen über die Stetigkeit und unendliche Theilbarkeit der Materie, hatte darin die Bestätigung gefunden, die er *für sich* brauchte. Materie, als unendlich Theilbares, konnte nichts Reales sein; das war richtig und klar. So verknüpften sich nun die Begriffe, *Unterordnung unter Mathematik* und *blosse Erscheinung*. Wollte man jetzt *den Geist* zum Gegenstande der Rechnung machen, so hiess dieses, *ihn eben so herabwürdigen, wie die Materie schon herabgewürdigt war!*

Der Verfasser sieht demnach schon aus diesem Grunde die Aufgabe vor sich liegen, zu zeigen, dass man der Materie Unrecht gethan hat, damit man ihn nicht beschuldige, die Achtung gegen den Geist zu verletzen.

§. 149.

Was geht nun aus den Betrachtungen dieses und des vorigen Capitels zusammengenommen hervor? Gewiss kein besseres Resultat, als dass man sich irren würde, wenn man glauben wollte, die Metaphysik habe bisher etwan einen oder ein paar Grundfehler gehabt; diese müsse man aufsuchen, heilen, oder wegschaffen, dann werde der ganzen Wissenschaft geholfen sein. So verhält es sich nicht. Sondern die Fehler haben in allen Theilen der Wissenschaft angefangen, und sich aus jedem einzelnen in jeden andern fortgepflanzt. Die Metaphysik gleicht einem Körper, der mit Wunden bedeckt ist. Wir dürfen ihm viel Lebenskraft zutrauen, da er unter solchen Umständen noch existirt.

Alle einseitigen Bemühungen werden eben deshalb stets fruchtlos bleiben. Es war eine Hauptabsicht der bisherigen Auseinandersetzung, eine gleichmässige Aufmerksamkeit auf das Mannigfaltige der Wissenschaft zu lenken. Ist diese nicht gewonnen, so vermag der systematische Vortrag Nichts. In jedem Puncte, den er zu bevestigen sucht, werden ihm die irrigen Voraussetzungen von allen Seiten entgegen strömen; er kann nicht bauen, bevor er dieselben nach allen Seiten hin zurückgewiesen hat.

Haben wir denn aber bei allen den nachgewiesenen Fehlern irgend einen bemerkt, der eine besondere, eigenthümliche, unüberwindliche Schwäche oder Beschränkung des menschlichen Geistes auch nur vermuthen liesse? Oder waren nicht vielmehr alle Fehler so beschaffen, dass man sie recht füglich vermeiden konnte?

Läge in der menschlichen Vernnnft ein besonderer Organismus, der gewisse Täuschnngen unabänderlich vest hielte, so würde man die Wenigen, die sich mit Metaphysik ernstlich beschäftigt haben, (Wenige waren es zu allen Zeiten,) leichter entschnldigen können, dass sie diesem Organismus vielmehr nachgaben als ihn erkannten und richtig würdigten.

Liegt aber nun kein solcher Organismus in der Vernunft, ist überhaupt die Vernunft gar kein besonderes, und mit allerlei Eigenheiten behaftetes Seelenvermögen; findet sich vielmehr in der natürlichen Stellung eines solchen Wesens, dem ein menschlicher Leib zu menschlichen Empfindungen verhilft, der ganze Grund, weswegen seine Vorstellungen nicht gleich Anfangs wahre Erkenntnisse sein können, sondern früher zum praktischen Gebrauche hinreichen, ehe sie die metaphysische Berichtigung erhalten: dann freilich giebt es keine so *förmliche* Entschuldigung des bisherigen Irrthums. Daran ist aber nichts verloren, denn es bedarf derselben nicht. Der Irrthum ist kein Verbrechen; und der Eifer, womit man ihn verfochten hat, wird vielleicht irgend einmal nur ein heiteres Lächeln erregen; in soweit nämlich die Fechtenden sich gehütet haben, praktische Gegenstände mit ins Spiel zu ziehen. Was in *dieser* Art versehen worden, darüber schweigt der Verfasser; dem es von jeher am Herzen lag, das Praktische und Theoretische gesondert zu halten, damit der theoretische Irrthum seinen Lauf für sich allein vollenden möge.

Das aber hoffe Niemand, dass man der Auflösung der metaphysischen Knoten, als wäre es ein erhabenes Schauspiel, mit tragischem Ernste werde zusehen können. Die Verwickelungen sind zu schlecht, zu voll von Nachlässigkeit; die Lösungen zu einfach, zu natürlich. Etwas seltsam contrastirt indessen der lange Eifer, der gewaltige Ungestüm, die himmelan strebende Begeisterung, die Länge und Breite unnützer Theorieen, mit der Kürze und Kleinheit der einfachen Gedanken, durch welche man den bisherigen Fehlern entgehen kann. Dass man die Qualität des Seienden einer ähnlichen *Zerlegung* fähig achten müsse, wie in der Mechanik Kräfte oder vielmehr Richtungen schon längst sind zerlegt worden; dass alles wahre Geschehen bloss ein innerliches Bestehen des Seienden, — nur nicht eine *unveranlasste* Selbstbejahung nach *Schelling*, sondern ein *gegenseitiges* Bestehen des Einen vor dem Andern

sein müsse; und dass die mancherlei Arten des Bestehens sich nach jenen Zerlegungen richten; dass Raum und Zeit, Formen nicht bloss des Anschauens, sondern jeder Zusammenfassung sind; dass die jedesmalige Zusammenfassung nicht willkürlich ist, sondern für den Zuschauer eine gegebene Form hat; dass diese Form, sofern sie vom wirklichen Geschehen abhängt, das Phänomen der Materie darbietet, und dass hierin eine grosse Mannigfaltigkeit statt findet, die von der ursprünglichen Qualität jedes einzelnen realen Elements abhängt: dies Alles wurde schon vor vielen Jahren in einer Kürze gelehrt, die nicht dem Publicum, nicht dem heutigen literarischen Verkehr, desto besser aber den Gegenständen selbst angemessen ist.

SECHSTE ABTHEILUNG.

ÜBER DIE NEUERN VERSUCHE DER NATURPHILOSOPHIE.

ERSTES CAPITEL.

Naturphilosophie von Kant.

§. 150.

Erwägt man den im Vorhergehenden geschilderten Zustand der Metaphysik: so kann man sich leicht vorstellen, was aus der schwersten aller Untersuchungen werden musste. Es kann nicht mehr befremden, dass in Ansehung der Materie, sei sie belebt oder unbelebt, die Fragen selbst, sammt allen Bestrebungen sie zu lösen, gänzlich aus dem Kreise der Natur hinausgingen; daher dasjenige, worauf es eigentlich ankommt, kaum noch *gefragt* wurde; während den abenteuerlichsten Meinungen Thür und Thor geöffnet war. Uns hierauf in grosser Ausführlichkeit einzulassen, kann nicht lohnen; aber ganz unberührt darf das Historische in *dem* Puncte nicht bleiben, den wir der eigenen Untersuchung in diesem Werke zum Hauptziel gesetzt haben.

Schon oben (§. 108) fand sich Gelegenheit zu bemerken, dass in *Kant's* erster Auffassung der Materie ein unvollendeter, wahrer Gedanke liegt, den wir hier, wo es äusserst schwer hält, für richtigere Begriffe einen Anknüpfungspunct zu finden, nicht unbenutzt lassen dürfen.

Materie ist das Reale, sofern es als ein Ausgedehntes betrachtet wird. Diese Namenerklärung spricht den gemeinen Begriff aus; und eben, indem sie ihn so wiedergiebt, wie er ist, liefert sie ihn dem tieferen Nachdenken als eine völlige Ungereimtheit aus. Realität wird durch absolute Position, Ausdehnung durch relative Position (die von Einem zum Andern geht) gedacht. Die Folge davon ist, dass Materie demjenigen, der

sie als real denken will, nothwendig in physische Puncte zerfällt, die selbst, wenn sie *ihrer Lage nach* continuirlich neben einander sein könnten, (man mag sich die Ungereimtheit dieses Gedankens einen Augenblick verhehlen,) doch nicht *wirklich* einer in den andern überfliessen dürfen, weil die mindeste Einmengung des Fliessens sogleich die Position schwankend macht, und ihr die geforderte Vollendung raubt. Wer hingegen die Continuität der Materie streng vesthält, dem verwandelt sie sich eben dadurch augenblicklich in Erscheinung; und es ist die erste Bedingung dieser Untersuchung, dass man sich hierin vollkommen besinne.

Wenn nun aufgegeben würde, dem Widerspruche abzuhelfen: so ist im gegenwärtigen Falle das Heilmittel unverkennbar. Zwischen den Begriff der Realität und den der Continuität muss ein dritter zur Vermittelung eintreten; der Begriff des wirklichen Geschehens. Denn das Reale soll *hier* auf eine solche Weise gedacht werden, dass die Vorstellung jedes Elements hinübergehe in die des andern. Nicht also das Selbstständige, sondern der gegenseitig abhängige Zustand eines jeden, die Wechselwirkung der Elemente, ist das, worauf es ankommt.

Wenn diese Wechselwirkung einerseits von der Qualität der Elemente, andererseits von der Lage derselben abhängt; so vereinigt der Begriff derselben die Realität und die Räumlichkeit; und darin gerade, nicht aber im Vesthalten an der Continuität, die gar nicht empirisch gegeben ist, bestand die Aufgabe. Die Erfahrung, welche uns niemals eine Materie zeigt, ohne dass deren Constitution, — Dichtigkeit, Zusammenhang u. s. w. scheinbar durch innere *Kräfte* bestimmt würde, trifft hiemit zusammen; genauer in der That, als wir hier schon deutlich machen können; denn die weitere Auseinandersetzung gehört für den zweiten Theil dieses Werks.

Von dem eben Gesagten findet sich allerdings wenigstens ein schwacher Schimmer bei *Kant*. Er schob bewegende Kräfte zwischen je zwei Theile der Materie, die freilich so übel angebracht waren, dass sie sich mit dem Realen gerade eben so wenig verbinden lassen als die Continuität. Denn wer wird verkennen, dass Repulsion und Attraction, obgleich sie aus eigends dazu bestellten Kräften entspringen sollen, der relativen Position lediglich anheim fallen? Darum war und blieb auch *Kant's* Materie unter den Schutz des Worts: *Erscheinung*,

gestellt. Eigentlich erscheinen kann freilich keine Kraft; in der That war durch jene Kräfte die Anschauung nicht gefördert, der Begriff aber verdorben.

Obgleich nun bewegende Kräfte von Raumbegriffen abhängen, und weit entfernt sind vom wirklichen Geschehen, welches hier das wahre Mittelglied darbieten muss: so ist doch *Kant's* Ansicht schon bei weitem besser als die gemeine, nach welcher die Materie bloss *durch ihr Dasein* den Raum erfüllt. Darin ist gar kein Sinn; es ist der nackte Widerspruch selbst. In sofern *Kant* bei der Causalität Hülfe suchte, war er auf einer richtigen Spur.

Dies ist der erste Anknüpfungspunct, den wir uns zu Nutze machen können. Einen zweiten bietet *Kant*, indem er mitten in seinem Werke (den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft) auf einen Gedanken kommt, welcher vollkommen verdient hätte, Princip des Ganzen zu werden, denn er ist das *einzig wahre Princip* der Naturphilosophie. *Chemische Durchdringung* heisst dieser Gedanke; und darauf beruht, als auf ihrem wahren Wesen, alle Materie in allen ihren Verhältnissen, bis zum höchsten Leben hinauf, wenn gleich dorthin die Chemie nicht folgen kann, da das Fundament nicht einerlei ist mit dem darauf ruhenden Gebäude. Jenes wahre Geschehen, von dem wir so oft geredet haben, ist in seinem Ursprunge nichts anderes, als dasjenige, was in der Psychologie als *Empfindung*, in der Chemie als *Verwandtschaft* vorkommt, weil es von diesen beiden Wissenschaften in ganz verschiedener Beziehung, und nach eben so verschiedenen Folgen erwogen wird.

Kant hat aber von diesem grossen Princip wenig Gebrauch machen können, denn die Betrachtungen, die ihn darauf leiten, sind wiewohl scharfsinnig, doch irrig. Seine Materie soll mitten in der chemischen Auflösung noch ein Continuum sein; es sollen nicht unaufgelösete Klümpchen zurückbleiben. Davor wäre er sicher gewesen, wenn er die letzten realen Elemente anerkannt hätte, denn diese sind von den Moleculen, die sich aus ihnen erst zusammensetzen, völlig verschieden. Es soll ferner kein leerer Raum, kein offener Gang in der einen Materie für die andere, — es soll kein Schlupfwinkel übrig bleiben, worin bei chemischer Auflösung oder Erwärmung sich ein Element *neben* das andre lagern könne. Auch diese Thor-

heit würde von selbst verschwunden sein, wenn aus dem Gegensatze der Qualitäten die Attraction der Elemente, die gar nicht Wirkung in die Ferne sein kann, richtig wäre erkannt worden.

Aber Wirkung in die Ferne war eine Lieblingsmeinung *Kant's*. Dadurch verwickelt er sich in einen seltsamen Widerspruch. An einer Stelle, wo er des richtigen Einwurfs gegen jene Wirkungsart gedenkt, nämlich dass eine Materie nicht an einem Orte, wo sie nicht ist, *wirken*, das heisst, *mit ihrer Kraft zugegen sein* könne, — giebt er folgende Antwort: „dies ist so wenig widersprechend, dass man vielmehr sagen kann, *ein jedes Ding im Raume wirkt auf ein anderes nur an einem Orte, wo das Wirkende nicht ist.* Denn sollte es an demselben Orte, wo es selbst ist, wirken, so würde das Ding, worauf es wirkt, gar nicht ausser ihm sein, denn dieses *Ausserhalb* bedeutet die Gegenwart in einem Orte, darin das andere nicht ist." Da wäre also ein Widerspruch nicht *gehoben*, sondern gerechtfertigt dadurch, dass man ihn noch *dreister* als zuvor, behauptet! Aber was wird denn nun aus der chemischen Durchdringung? Wirken in ihr etwa diejenigen Theile *nicht* aufeinander, die sich gegenseitig durchdrungen haben? Denn sie sind ja an Einem Orte, und jedes Ding soll *nur* da wirken, wo es *nicht* ist! Man sieht hier deutlich, dass *Kant* den Begriff der Durchdringung zwar gefasst, aber gar nicht verarbeitet, nicht gebraucht hatte.

§. 151.

Die wichtigsten Puncte sind im Vorstehenden schon erwähnt. Zwar sollten wir vor allem Andern jetzt noch auf die *Bewegung* unsre Blicke richten; einen Gegenstand, dessen Schwierigkeiten man gewohnt ist, mit dem Mantel der Continuität zu bedecken; und wobei die Frage nach dem *Quantum der Succession* gerade so leichtsinnig übergangen wird, als beim Raume die Frage nach dem *Quantum der Extension.* Allein wenn wir nicht bis zu *Zeno*, dem Eleaten, zurückgehen, (welches schon in der Einleitung in die Philosophie geschehen ist,) so finden wir schwerlich eine historische Veranlassung, über diesen Punct zu sprechen. Was *Kant* darüber sagt, verräth bloss die Angewöhnung der neuern Zeit, Dinge für abgemacht zu halten, über die man nicht Lust hat, tiefer nachzudenken.

Die Beweglichkeit ist nach ihm ein empirischer Begriff, der nur in einer Naturwissenschaft, als angewandter Metaphysik, Platz finden kann. Von empirischen Gegenständen versteht

sich aber bei *Kant* von selbst, dass man sie nehmen muss, wie man sie findet; speculative Aufgaben darin zu suchen, fiel ihm nicht ein. Ueber den vermeinten *absoluten* Raum macht er Bemerkungen, die man in der Psychologie benutzen könnte, um das Trugbild eines Raums, der, den Empfindungen vorausgehend, von ihnen unabhängig sein sollte, — hiemit aber die vorgebliche *reine Anschauung* selbst hinwegzuschaffen, die wenigstens, wenn man ihr einen wahren Sinn *unterlegen* soll, nichts anderes bedeutet, als dass anstatt der Empfindungen auch andre Vorstellungen auf räumliche Weise verschmelzen können, wie wir oftmals gelehrt haben.

Kant bedient sich nun der gemachten Vorerinnerungen, um die Zusammensetzung der Bewegungen zu erläutern. Sein erster Grundsatz ist: jede Bewegung, als Gegenstand möglicher Erfahrung, kann nach Belieben als *Bewegung des Körpers in einem ruhigen Raume*, oder als *Ruhe des Körpers und dagegen Bewegung des Raumes in entgegengesetzter Richtung mit gleicher Geschwindigkeit*, angesehen werden. Was er damit gewinnen will, das sagt sein Lehrsatz: „die Zusammensetzung der Bewegungen kann nur dadurch gedacht werden, dass eine derselben im absoluten Raume, *statt der andern aber eine Bewegung des relativen Raums* vorgestellt wird.“ Da wäre demnach der absolute Raum, den man nach *Kant's* eigner Bemerkung ins Unendliche fort suchen, aber nie finden würde, ein nothwendiges Hülfsmittel der Mechanik. Aber wenn wir auch das bei Seite setzen, und diese Darstellung der zusammengesetzten Bewegung als populär, und brauchbar für den ersten Vortrag gelten lassen: so ist doch mitten in der Mechanik nicht daran zu denken, dass man um jeder Zerlegung oder Zusammensetzung der Kräfte willen, worauf man alle Augenblicke stösst, sich einen beweglichen relativen Raum vorstellen sollte. Diese Ansicht würde unerträglich unbequem werden, und die Begriffe sind damit doch nicht entwickelt; denn es kommt hiebei gar nicht auf Bewegungen, sondern auf *Richtungen* an; diese sind es, die zerlegt und zusammengesetzt werden müssen; und darin besteht eine der ersten Constructionen des intelligibeln Raums, die sich nachher bei jedem Raume anbringen lässt. Bewegungen und Kräfte folgen den Richtungen, wie überall die Anwendung sich nach den Grundbegriffen fügen muss. Wir können davon hier nicht ausführlicher sprechen.

§. 152.

Es kommt jetzt zunächst darauf an, *Kant's* Verfahren im allgemeinen zu beleuchten. Ueber die vier Kategorientitel, auf welche er in der Naturlehre, wie anderwärts, den Reim zu finden suchte, braucht hier weiter nicht gesprochen zu werden; das Geistreiche in der Art, wie er diese sonderbare Aufgabe ausführte, entschuldigt leicht den Fehler der Anlage. Aber wichtiger ist der hiemit verbundene Versuch, die sogenannte mathematische Methode *nachzuahmen*, — so drückt *Kant* selbst sich in der Vorrede aus. Auch hier liegt kein Vorwurf in dem Nachahmen; vielmehr liegt wiederum der Fehler in der Methode selbst, durch welche auch die Mathematik nicht das geworden ist, was sie ist. Namenerklärungen, Grundsätze, Anmerkungen und Lehrsätze sind nicht die Form, der irgend eine Wissenschaft ein besonderes Heil verdanken könnte. Namenerklärungen sind gut, um dem Missverstehen der Worte, oder dem undeutlichen Auffassen zu begegnen; aber sie können die Begriffe weder schaffen noch auch nur berichtigen. Grundsätze gelten höchstens so viel, als ihre Subjecte gelten können; sind diese mit irgend einem Fehler behaftet, sind sie keine wahren Erkenntnisse, so hilft es nichts, wenn der Satz ihnen auch noch so wohl *zu ihnen passende* Prädicate beifügt. Lehrsätze sammt den Beweisen gelten höchstens soviel wie die Grundsätze; ob aber den Aufgaben der Wissenschaft Genüge geleistet werde, das kann durch sie nicht entschieden werden. Daher pflegen die Anmerkungen das Beste zu sein, obgleich sie nur als Zugaben auftreten. Die sogenannte mathematische Methode dient bloss der logischen Deutlichkeit des Vortrags; dies Verdienst kann man ihr lassen, obgleich es nicht an sie gebunden ist, so wenig wie ein Buch darum an wahrem Werthe verliert, weil ihm etwan Inhaltsanzeige und Register fehlt. Verführerisch aber ist die Einbildung, durch jene Form irgend etwas Wesentliches zu leisten; und davon sieht man die Spur auch in *Kant's* metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft.

Das Werk beruhet auf vier Namenerklärungen der Materie. Sie ist

1) das Bewegliche im Raume;

2) das Bewegliche, sofern es den Raum erfüllt;

3) das Bewegliche, sofern es als solches bewegende Kraft hat;

4) das Bewegliche, sofern es als solches Gegenstand der Erfahrung ist.

Was sollen nun diese vier Erklärungen für einerlei Sache? Entweder sind sie gleibedeutend, oder nicht. Im ersten Falle ist offenbarer Ueberfluss vorhanden; im zweiten muss in jeder Erklärung Mangel sein, wenn die andre noch Etwas hinzuthun kann. Von den vorliegenden Erklärungen ist die erste unvollständig, denn sie ist zu weit; elektrische und magnetische Anziehungssphären, die man herumtragen kann, indem die Körper, wovon dieselben ausgehn, fortbewegt werden, sind darum noch nicht Materie; leibnitzische Monaden, als beweglich im Raume, werden darum noch keineswegs für Materie angesehen. Die zweite Erklärung ist allein die rechte; oder kommt doch der Wahrheit am nächsten. Die dritte, welche sich auf die Massenwirkung, und auf den Satz beziehen soll, dass die Quantität der Bewegung ein Product aus Masse und Geschwindigkeit ist, bedarf erst dieses Lehrsatzes zur Rechtfertigung; sie überschreitet den Grundbegriff. Die vierte soll den Mangel der blossen Namenerklärungen, welche nicht aufs Gegebene hinweisen, verbessern; aber eben deswegen ist sie falsch; der *Begriff* der Materie enthält keine Erfahrung; er kann im blossen Denken vestgehalten, ja sogar ursprünglich erzeugt werden, wie im zweiten Theil dieses Werks soll dargethan werden. Gegen alle vier Erklärungen aber gilt die Bemerkung, dass das Merkmal der Beweglichkeit überflüssig ist; indem ohne Frage nach Bewegung die blosse Raumerfüllung den ganzen Begriff allein bestimmt.

Was haben nun diese Erklärungen für die Untersuchung geleistet? Die Täuschung bringen sie hervor, als hätte man einen recht vest vorliegenden Punct, ein sicheres Subject für Prädicate in Lehrsätzen. Den Widerspruch zwischen Räumlichkeit und Realität, relativer und absoluter Position, deckt keine dieser Erklärungen auf. Daher schafft auch keine derselben die mindeste Vorbereitung auf den Begriff des wirklichen Geschehens, ohne welchen die Namenerklärungen niemals zur *Realerklärung* der Materie hinleiten können.

Was wollte aber *Kant* mit jenen Erklärungen gewinnen? Anknüpfungspuncte für vier Wissenschaften; Phoronomie, Dynamik, Mechanik, Phänomenologie. Unter diesen ist eine, die sein Werk berühmt gemacht hat, die Dynamik. Alles andere

wird, mit mathematischen Abhandlungen verglichen, stets unbedeutend erscheinen.

§. 153.

Schon oben (§. 118) haben wir gezeigt, dass die Erhebung über die gemeine Erfahrung nicht auf die rechte Weise, nicht aus den richtigen Motiven geschehen sei; und dass sie deshalb misslingen musste. Dies offenbart sich nun ganz besonders in der Art, wie *Kant* in seiner Dynamik die Materie behandelt. Wir müssen hier ausführlicher darüber sprechen.

Wenn von einer Insel im Südmeere allerlei poëtische Erzählungen vernommen würden, so läge darin Gelegenheit zu zwei Fragen; erstlich: existirt die Insel wirklich? zweitens: sind die Erzählungen an sich glaublich? Gesetzt, die Erzählung lautete so: *im heissen Sommer wohnen dort die Menschen nicht auf dem Lande, sondern sie haben Häuser in der Tiefe des Meeres, zu welchen sie alsdann hinabsteigen, um die beständige Kühle eines vollkommenen Bades zu geniessen; und sich an zahmen Fischen auf ähnliche Weise, wie wir an unsern Hausthieren zu ergötzen*: so würde Jedermann wissen, woran er sei; und schwerlich möchte nun noch Jemand Lust haben, genau nach der Glaubwürdigkeit der Nachricht in Hinsicht der Länge und Breite jener Insel zu fragen.

Eben so nun verhält es sich wirklich mit der Materie, als einem vorgeblichen realen Dinge. Ihr Begriff hebt sich auf; wenn ihr etwas Reales zum Grunde liegt, so kann dies Reale schlechterdings nicht Materie sein.

Das sah aber *Kant* eben so wenig ein, als die Meisten es bis auf den heutigen Tag einsehn. Daher sprach er von der Materie als einem Dinge, das *nur* in unserer Vorstellung existire; gerade wie wenn *im Vorstellen wenigstens* Platz genug für sie vorhanden, und gar nicht nöthig wäre, *sie aus unserm Vorstellen zu verweisen*. Für ein solches Ding nun schienen ihm die Begriffe der alten Metaphysik gut genug; und er bewies demnach ganz ernsthaft, *es könne nur zwei Grundkräfte der Materie geben; Kräfte der Anziehung und Abstossung;* während es gar keine *Grundkräfte* geben kann, vielmehr durch solche Fictionen der Begriff dessen, dem man die Möglichkeit, *dass es sein könne*, zuschreibt, eben so sehr verdorben sein wird, als wenn man behauptete, es sei *wirklich* ausser unserer Vorstellung vorhanden.

Einmal im Zuge, das Unding, das man Materie nennt, wie ein Mögliches, und wie ein Denkbares, wenn schon nicht Wirkliches, zu beschreiben, bewies nun *Kant* seinen Lehrsatz: *die Materie erfüllt einen Raum, nicht durch ihre blosse Existenz, sondern durch eine besondere bewegende Kraft*, einen Satz, — dessen erste Hälfte wahr, und die zweite falsch ist, — auf folgende Weise:

„Das Eindringen in einen Raum ist eine Bewegung. Der „Widerstand gegen Bewegung ist die Ursache der Verminde- „rung, oder auch Veränderung derselben in Ruhe. Nun kann „mit keiner Bewegung etwas verbunden werden, was sie ver- „mindert oder aufhebt, als eine andre Bewegung eben dessel- „ben Beweglichen, in entgegengesetzter Richtung. Also ist „der Widerstand, den eine Materie in dem Raume, den sie er- „füllt, allem Eindringen anderer leistet, eine Ursache der Be- „wegung der letzteren in entgegengesetzter Richtung. *Die Ur- „sache einer Bewegung heist aber bewegende Kraft.*"

So schnell war eine bewegende Kraft geschaffen! Und zwar eine ganz allgemeine, jeder Materie gegen jede andere; als ob wirklich *alles* Eindringen Widerstand fände, und dieser Widerstand die Natur *aller* Materie bezeichnete. Das chemische Eindringen des Quecksilbers in Gold, des Oels in Papier, des Wassers in gebrannten Kalk, war ganz vergessen. Dass die Ursache der Zurückstossung, wo sie vorkommt, und *in sofern* sie vorkommt, in chemischen Verhältnissen liege, die entweder gar nicht, oder nicht schnell, nicht plötzlich verändert werden können, nachdem sie einmal bestimmte Materien constituirt haben, — dass aber vermöge ihrer sich etwas Verschiedenes ereignet, wenn *hier* ein Tropfen Oel auf Wasser, *dort* ein Tropfen concentrirter Schwefelsäure auf das nämliche Wasser fällt: daran wurde zu jener Zeit, als *Kant* schrieb, natürlich nicht so schnell gedacht, wie jetzt, da uns diese Gegenstände um Vieles geläufiger sind.

Die bewegende Kraft war nun da. Sie musste also auch wirken, selbst wenn keine andere Materie einzudringen strebte. Was wirkte sie denn? Sie spannte die Theile der Körper gegen einander; und jeder Körper war nun in sofern ein Ausgedehntes, wie diese Spannung in ihm statt fand. Das hieraus Elasticität folge, sah *Kant*; dass aber die Elasticität nun weit grösser, und im Augenblicke des Anstosses weit nachgiebiger

werden musste, als wir sie bei den *nicht gasförmigen* Körpern wirklich finden, schien er nicht zu bemerken.

Wie hätte er sie bemerken sollen? Die innere Configuration jedes starren Körpers, und das Schweben zwischen ihr und der Dampfgestalt beim Liquidum, wovon die Grenzen der Elasticität abhängen, lagen nicht in seinen Begriffen, nach welchen die Materie innerlich ein völliges Continuum sein, und keine wahre Configuration haben sollte. Bis zu den kleinsten Krystallen die Materie zu verfolgen, war man damals nicht gewohnt. In unbestimmten Allgemeinheiten gefiel man sich so sehr, dass *Kant* sogar den Lehrsatz aufstellt, die Materie könne *ins Unendliche* zusammengepresst werden; und zwar mit der ausdrücklichen Voraussetzung, „dass eine ausdehnende Kraft, je mehr sie in die Enge getrieben werde, desto stärker entgegenwirken müsse.“ Man sieht, er dachte sich jede Materie wie ein Gas; und es entging ihm, dass im Innern derselben wohl Gründe sein möchten, derenwegen sie die Gasform verschmähe.

Die ursprüngliche Repulsion aller Theile hatte nnn eine seltsame Gefahr herbeigeführt; diese nämlich, dass sich die Materie ins Unendliche zerstreuen werde. Eine Gegenkraft war nöthig, und zum grossen Unglück bot sich eine solche noch eher dar, bevor sie gesucht wurde. Von der newtonschen Gravitation ging ein blendender Glanz aus, dem *Kant* um so mehr huldigte, da er hoffte, diese berühmte Lehre sogar noch vester stellen zu können, als sie schon steht. *Newton* wollte mit grossem Rechte die Vorwürfe vermeiden, die *Leibnitz* nur zu laut aussprach; keine unbegreifliche Wirkung in die Ferne sollte den rein mathematischen Grundgedanken seiner Lehre verunstalten. Aber *Kant* brauchte *zur Möglichkeit jeder Materie* die Attraction. Und er täuschte sich so sehr, zu glauben, sein *gemachtes* Bedürfniss, wobei nichts anderes als das eingebildete Ausdehnungsvermögen der Materie zum Grunde lag, werde hinreichen, *Leibnitz's* und jedes unbefangenen Denkers Einsprüche gegen die Wirkung in die Ferne zu entkräften; statt dass er mit seinen Gedanken hätte rückwärts gehen und seinen Irrthum finden sollen!

§. 154.

Höchst merkwürdig ist es nun hier, welche Inconsequenz bei *Kant* daraus entsteht, dass er jenen vorhin erwähnten Begriff

der *chemischen Durchdringung*, den er gegen das Ende der Schlussanmerkung zur Dynamik aufstellt, gerade bei den entscheidensten Puncten seiner ganzen Lehre noch gar nicht zu kennen scheint. Dieser Begriff würde, richtig gebraucht, die Schlussfehler, welche er begeht, sogleich zerstört, und durch Umdrehung der falschen Schlüsse in ihr directes Gegentheil ein Licht auf die Naturphilosophie geworfen haben. Dagegen ist es die gemeine Vorstellung von der *Undurchdringlichkeit*, welche *Kant* Alles in undurchdringliche Finsterniss eingehüllt, und einen Irrthum aus dem andern erzeugt hat.

„Berührung, (sagt er,) ist die unmittelbare Wirkung und „Gegenwirkung der *Undurchdringlichkeit*. Die Wirkung einer „Materie auf die andere ausser der Berührung ist die Wirkung „in die Ferne."

Hierauf bezieht sich folgender Satz:

„*Aus der Anziehung in der Berührung kann gar keine Bewe*„*gung entspringen*; denn die Berührung ist Wechselwirkung der „*Undurchdringlichkeit*, welche also alle Bewegung abhält."

Nun nehme man in dieser Behauptung die eingebildete Undurchdringlichkeit hinweg; was wird folgen? *Die Anziehung in der Berührung wird allerdings Bewegung hervorbringen*; nämlich das Eindringen, was bei jeder Auflösung wirklich vor unsern Augen geschieht, und was früher bei allen Körpern geschehen sein muss, die sich ehemals aus chemisch verschiedenen Elementen zusammengesetzt haben.

Hätte *Kant* diesen Gedanken gefasst, so würden ihm drei Fragen aufgefallen sein:

1) Welches ist der *Grund* der Anziehung, die sichtbar von der chemischen Differenz abhängt?
2) Welches ist die *Grenze* der Anziehung, jenseits welcher die Repulsion eintritt?
3) Welche *innere Configuration* erlangt die Materie gemäss dem Gleichgewicht der Attraction und Repulsion ihrer Theile?

Die Beantwortung dieser drei Fragen ist der wahre Anfang der Naturphilosophie.

Und wir wollen sogleich hinzusetzen: die Ordnung der scheinbaren bewegenden Kräfte muss umgekehrt werden. Anziehung im Eindringen ist die erste; Repulsion ist die zweite. In der Abhandlung über die Attraction der Elemente sind diese Gegenstände längst entwickelt worden.

§. 155.

Weit jenen Fragen vorbeigehend erklärt *Kant* erstlich: dass man die Möglichkeit der Grundkräfte begreiflich machen sollte, sei eine ganz unmögliche Forderung. Eben darum würde er dieser Forderung schwerlich erwähnt haben, wenn ihm nicht ein leises Gefühl gesagt hätte, es sei Gefahr für diese Möglichkeit vorhanden, und es könnte wohl einmal die Unmöglichkeit solcher Kräfte an den Tag kommen.

Zweitens schob er nun alles Weitere der Mathematik zu, als ob die Metaphysik in diesem Felde nichts mehr zu leisten schuldig sei. „Um den Begriff der Materie zu construiren, bedarf man eines Gesetzes des Verhältnisses, sowohl der ursprünglichen Anziehung, als Zurückstossung, in verschiedenen Entfernungen der Materie und ihrer Theile von einander, welches, da es nun lediglich auf *dem Unterschiede der Richtung* dieser beiden Kräfte, und auf der *Grösse des Raums* beruht, in den sich jede dieser Kräfte verbreitet, eine rein mathematische Aufgabe ist. Elasticität und Schwere machen die einzigen *a priori* einzusehenden allgemeinen Charaktere der Materie aus; Zusammenhang, wenn er als wechselseitige Anziehung in der Berührung erklärt wird, gehört nicht zur Möglichkeit der Materie überhaupt, *und kann daher a priori als damit verbunden nicht erkannt werden.*"

Der letzte Punct ist durch die That widerlegt worden; da jedoch die ausführliche Darstellung hievon in den zweiten Theil dieses Werks gehört: so beschränken wir uns für jetzt auf die Frage:

Wie würde eine Materie beschaffen sein, die bloss auf Elasticität und Schwere beruhete? Könnte man sie wohl mit den uns bekannten Materien vergleichen?

Unsere gasförmigen Materien, wie die Atmosphäre, werden bekanntlich zusammengehalten durch Gravitation gegen die Erde. Diese Gravitation richtet sich nicht bloss nach dem Volumen, sondern auch nach der Dichtigkeit der Erde. Die Dichtigkeit hängt nicht ursprünglich ab vom Wasser, welches verdunsten würde, wenn nicht sein eigner Dunst, verbunden mit der Atmosphäre, also wie diese, von der Gravitation zusammengehalten, auf die Oberfläche des Flüssigen drückte, und ihre fernere Verdunstung hinderte. Es bleibt also nur der von starren Körpern gebildete Kern der Erde übrig, als zulängli-

cher Grund derjenigen Anziehung, die wir bei Gas, Dunst und tropfbarer Flüssigkeit beobachten. Nun nehme man in Gedanken den chemischen Zusammenhang in den starren Körpern hinweg. Man denke sie sich in dem Grade elastisch, wie es sein muss, wenn nach *Kant* ihr Widerstand, den sie jedem Eindringen anderer Materie beim Stoss und Druck entgegensetzen, von einer nrsprünglichen Repulsion aller Theile in ihrem Innern herrühren soll. Als Gegenkraft aber gegen diese Repulsion nehme man bloss ihr Gewicht. Welchen Unterschied dies gegen die jetzt vorhandene Materie hervorbringen würde, kann man leicht übersehen. Einen Stein von der Erde heben, also bloss sein Gewicht überwinden, ist viel leichter, als den Zusammenhang seiner Theile trennen. Hielte aber nichts als das Gewicht seine Elemente zusammen, was würde aus ihm werden? Ein tropfbarer Körper? Dieser verfliegt, wie wir schon bemerkten, bis die vom Starren abhängige Gravitation seinen Dunst hinreichend verdichtet; und er verflöge um so mehr, wenn die, auch ihm eigene, Elementaranziehung aufgehoben wäre. Ein Gas, — dies wäre nur noch flüchtiger. Sollen wir jetzt noch auf den hohen Grad von Verdichtung aufmerksam machen, der die chemischen Verbindungen zu begleiten pflegt, so dass sogleich das daraus Geschiedene sich flüchtig zeigt, wenn es Freiheit bekommt, sich auszudehnen? — *Die chemischen Kräfte halten dieErde zusammen; nun erst giebt es auf ihr eine merkliche Gravitation.* Nun erst ist für *Kant's* Grundkräfte der Schauplatz ihres Wirkens in der Sphäre unserer Erfahrung geschaffen. Was das Letzte ist, hat er für das Erste gehalten; das Bedingte fürs Unbedingte genommen.

Dies nun leitet uns auf die Schlussbemerkung, die hier besonders wegen des Nachfolgenden nöthig ist. *Kant* gab das Beispiel einer *synthetischen* Untersuchung über die Materie, aber auch zugleich das Beispiel einer solchen Synthesis, die sich wenig kümmert um die *Analysis des Gegebenen*, welche ihr entsprechen müsste. Wie gefährlich solche Beispiele werden können, hat die Folge nur zn gut gezeigt. Das Universum ist oft genug *a priori* construirt worden, ohne Sorge, ob man vom *wirklichen* Universum rede oder nicht. Darum haben wir schon oben geklagt, dass man eine Naturphilosophie gelehrt hat, deren Gegenstände und Fragen ausser den Grenzen der Natur lagen. Die äusserst engen Schranken der kantischen

Lehre wurden bald gesprengt, aber nur um ihre Fehler weiter auszubreiten.

ZWEITES CAPITEL.

Abänderung der kantischen Naturphilosophie durch Schelling und Fries.

§. 156.

Das Folgende bedarf, der Deutlichkeit wegen, einer kurzen Vorerinnerung.

Der alte Gegensatz zwischen Geist und Materie ist zwar höchst unvollständig, und weit entfernt, auch nur der Erscheinung Genüge zu leisten; denn bei ihm sind Wärme und Licht, Elektricität und Magnetismus, das Leben der Pflanzen und Thiere, so gut als gänzlich vergessen. Dennoch hat dieser Gegensatz seinen natürlichen Grund. Auf den Körper, — den *starren* nämlich, an den man immer zuerst zu denken pflegt, — bezieht sich nicht bloss, wie wir eben zu bemerken Gelegenheit hatten, das Flüssige und Gasförmige, was wir in unserer Erfahrung vorfinden, sondern auf ihn, als auf das allgemein Vorauszusetzende, bezieht sich auch Wärme, Licht, Leben; kurz Alles, was sich der Beobachtung darbietet; so dass nur die höhere geistige Thätigkeit eine Ausnahme macht, die von den Materialisten dennoch bestritten wird.

Da sich nun die Begriffe von Wärme und Licht, Elektricität, Magnetismus, Organismus, — gar nicht erfahrungsmässig veststellen lassen, wenn nicht erwärmte, leuchtende, elektrische, organische *Körper* vorausgesetzt werden, so sollte man denken, diese offenbare Beziehung werde jeden Naturforscher leiten, dass er zuerst, — da doch auf einen richtig gewählten Anfangspunct soviel ankommt, — mit der Untersuchung des starren Körpers beginne, und nicht eher, als bis er diesen begriffen habe, sich für einen *Naturphilosophen* ausgebe.

Falls er jedoch bei dem Starren nicht lange zu verweilen geneigt ist, sondern sich zur Betrachtung höherer Dinge berufen fühlt, so ladet ihn im Felde der Erfahrung, die ja der *Naturlehrer* nie aus den Augen verlieren darf, als höchster sichtbarer Punct der Geist des Menschen ein, dass er ihn und sein Gesetz untersuche; mit der Hoffnung, das zwischen dem Starren

und dem Geiste liegende organische Leben werde ihm seine Geheimnisse dann am leichtesten anvertrauen, wann er von beiden Seiten her gegen die Mitte kommend es als ein Schwebendes, wie es offenbar ist, auffasse.

Diesem zufolge sind die Erklärung der *chemischen Durchdringung*, die, in ihrem Werden durch einen innern Gegengrund aufgehalten, den Körper stiftet, einerseits, die *Statik und Mechanik des Geistes* andererseits, die nothwendigen Anfänge der Naturphilosophie. Denn was die letztern anlangt, so müssen wir offen unsre Meinung sagen, dass ohne sie eben so wenig ein grünes Blatt, als ein Blatt von *Platon* oder *Newton*, seinem Ursprunge nach könne begriffen werden. Der organische Trieb zeigt sich zwar in der Erfahrung als Trieb zur Gestaltung; allein alle Gestalt ist Folge innerer Zustände, und *kein wirklicher Trieb kann unmittelbar das Nichts, die Raumbestimmung der Gestalt, zum Gegenstande haben;* Räumliches muss stets vom Wirklichen gesondert bleiben. Was der organische Trieb eigentlich anstrebe, das können wir nur durch psychologische Begriffe fassen; und in der That ist die wahre, von Seelenvermögen befreite Psychologie in ihren Grundbegriffen gar nicht auf eigentlich vorstellende Wesen beschränkt, sondern ihr erster Gegenstand sind diejenigen innern Zustände, die wir, für den Augenblick des Entstehns, *Empfindungen* nennen, in ihrem bleibenden Dasein aber mit keinem bekannten Worte der Sprache genau passend bezeichnen können. *

In Ansehung der Imponderabilien, Licht, Elektricität u. s. w. müssen wir wohl den Wunsch äussern, man möchte sie nirgends einmengen, wohin sie nicht der Erfahrung gemäss offenbar gehören. Man hat zwar neuerlich eine fast allgemeine Furcht empfunden, sie als etwas Selbstständiges, als sogenannte Materien gelten zu lassen; man wollte sie lieber als Thätigkeiten der Körper, als Accidenzen der Substanz betrachten. Damit ist nun allerdings unsere obige Bemerkung im Zusammenhange, dass die Erfahrung die Imponderabilien nirgends ohne Beziehung auf den starren Körper vor Augen stellt; dass also von diesem die Untersuchung ausgehen muss. Allein

* Sie sind im ersten Bande der Psychologie nur aus Noth *Vorstellungen* genannt worden. *Empfindungen* durften sie nicht heissen, weil die Frage nach ihrem Entstehen nicht eingemengt, sondern vermieden werden sollte.

man frage sich erstlich, ob man die Imponderabilien nun besser begreife, als vormals? zweitens, ob man denn auch den starren Körper jetzt begreiflicher finde, nachdem man ihn mit allen Wundern der Wärme, des Magnetismus u. s. w. belastet hat? Man frage sich eben so, ob man die Elektricität nun verständlicher finde, seitdem es einigen grossen Chemikern gefallen hat, ihr den Ursprung der chemischen Gegensätze beizulegen? — Alles solches Hin- und Herschieben der Schwierigkeiten beweiset bloss Unsicherheit, Verlegenheit, Mangel an speculativer Uebung. Statt die Knoten zu lüften, hat man sie mehr zusammengezogen. Statt den Feind zu trennen, hat man ihn veranlasst sich zu concentriren. Die Vorsicht gebietet aber, dass man die Schwierigkeiten möglichst vereinzele, um sie zu heben; und dass man nie unternehme, sich mit allen auf einmal ins Gedränge zu begeben.

In diesen Puncten ist *Schelling*, wie es scheint, ganz anderer Meinung gewesen. Wir finden ihn von Anfang an mit Allem beschäftigt, was Physik, Chemie, Physiologie Wunderbares und Anziehendes darbieten; und ein staunendes Publicum war der glänzende Erfolg seiner Bemühungen. Dass er in seinem Buche von der Weltseele sich von dem Eindrucke der damals noch neuen Chemie beherrschen liess, dass er in seinen Ideen zur Naturphilosophie Kantianer in der ersten, Spinozist in der zweiten Ausgabe war: dies galt für ein Kennzeichen seines stets schöpferischen Geistes. Uns passt es für den gegenwärtigen Zusammenhang am besten, ihn zuerst in seinem System des transscendentalen Idealismus aufzusuchen; und zwar an der Stelle, wo er Magnetismus, Elektricität und Chemismus aus kantischen Materialien hervorzaubert.

Oben haben wir bemerkt, wie bei *Kant* die chemische *Durchdringung* als ein Fremdling sich einstellt, nachdem längst die Hauptbegriffe in völligem Einverständniss mit dem alten Vorurtheil von der *Undurchdringlichkeit* waren bestimmt worden. Nichts Eiligeres konnten die Nachfolger zu thun haben, als diese Inconsequenz deutlich hervorzuheben; und *nun zu wählen*, ob sie die Grundkräfte der Repulsion und Attraction, hiemit aber zugleich die damit unzertrennlich verbundene Undurchdringlichkeit annehmen, *oder dies Alles auf einmal ganz verwerfen*, und dagegen den Gedanken von der chemischen Durchdringung, — der bei *Kant* noch eigentlich eben so wenig

Bedeutung als Grund hat, — schärfer im Auge behalten wollten, bis es ihnen vielleicht gelänge, den wahren Zusammenhang der äussern Lage mit den innern Zuständen der Elemente zu entdecken.

Schelling, weit entfernt zu merken, dass er *wählen* müsse, hatte in seinen Ideen zur Naturphilosophie vielmehr die Durchdringung erst recht begreiflich machen wollen durch die Grundkräfte, auf welche *Kant* durch die Voraussetzung des geraden Gegentheils, nämlich der Undurchdringlichkeit, gekommen war. Er hatte dort als Princip den Satz aufgestellt:

„Alle Qualität der Körper beruht auf dem quantitativen Ver-„hältniss ihrer Grundkräfte."

Er hatte zum chemischen Processe ein umgekehrtes Verhältniss dieser Grundkräfte in den dazu tauglichen Stoffen erfordert; und das Resultat des Processes sollte nun Gleichgewicht, das Product ein mittleres Verhältniss der Grundkräfte, mithin völlig verschieden sein von den Bestandtheilen.* Etwas Besseres zu erreichen, wurde ihm vollends unmöglich, da er gleich Anfangs *Qualität* für eine Sache der Empfindung erklärte; ein Satz, der schon allein hinreicht, Metaphysik und Naturphilosophie zusammen ins Verderben zu stürzen. Ohne Qualität würde aus dem *Sein* nimmermehr ein *Seiendes*; und ohne Zerlegung der Qualität lässt sich kein Causalverhältniss des Seienden, weder ein wahres, noch ein scheinbares, begreiflich machen. Das Alles gehört aber nicht in die Empfindung, sondern in die Metaphysik.

Einer weitern Widerlegung überhebt uns *Schelling*, indem er viel künstlichere Erfindungen im Systeme des transscendentalen Idealismus vorträgt, die mit seinen drei Einheiten (§. 109) sichtbar zusammenhängen. Und dies nun ist der Punct, auf den wir kommen wollten, da er das Vorige selbst verlassen hat.

Er will erklären, warum die Materie nothwendig *als nach drei Dimensionen ausgedehnt* angeschaut werde.** Die Deduction soll aus den *drei Grundkräften*, welche zur Construction der Materie gehören, hervorgehn. *Drei Momente* müssen in dieser Construction unterschieden werden.

a) Der erste Moment ist der, wo die beiden entgegengesetz-

* *Schelling's* Ideen zur Naturphilos., 2 Ausg. S. 459.

** *Schelling's* Syst. d. transscend. Idealismus, S. 176.

ten Kräfte als in Einem Puncte vereinigt gedacht werden. Von diesem aus wirkt die Expansivkraft nach allen Richtungen; welche Richtungen aber nur mittelst der entgegengesetzten, negativen Kraft unterschieden werden, die allein den Grenz-, also auch den Richtungspunct angiebt. „Vom Puncte *C*, dem gemeinschaftlichen Sitze beider Kräfte, wirke nun die negative Kraft unmittelbar auf den Grenzpunct, der vorerst noch ganz unbestimmt bleiben kann, (eine seltsame Unbestimmtheit, wenn die Kraft schon als wirkend betrachtet wird!) so wird wegen ihrer Wirkung in die Ferne bis zu einer gewissen Entfernung von *C* schlechterdings nichts von der negativen Kraft angetroffen werden, sondern nur die positive herrschend sein; alsdann aber wird in der Linie irgend ein Punct *A* kommen, wo beide Kräfte im Gleichgewichte stehn; demnach ein Indifferenzpunct. Von diesem Puncte an, wird die Herrschaft der negativen Kraft zunehmen, bis sie an irgend einem *bestimmten* Puncte *B* das Uebergewicht erlangt, an welchem also *bloss* die negative Kraft herrschend sein, und wo eben deswegen die Linie schlechthin begrenzt wird. Der Punct *A* wird der gemeinschaftliche Grenzpunct beider Kräfte, *B* aber der Grenzpunct der ganzen Linie sein. Die drei Puncte sind die, welche noch am *Magneten* unterschieden werden. Es ist also zugleich mit der ersten Dimension der Materie, der *Länge*, auch der Magnetismus deducirt; welcher das *allgemein Construirende* der Länge ist. Auch ist der positive Pol der Sitz der Kräfte.“ — Wir haben uns hier überall der eignen Worte *Schelling's* bedient.

Wer nun je in seinem Leben einen Hufeisenmagneten gesehn hat, oder wer jemals einen Magnetpol in Eisenfeile steckte und damit beladen wieder herauszog: der weiss, dass die magnetische Linie sich *biegen* lässt, und dass die magnetische Kraft *nach allen Dimensionen* von jedem Pole aus strahlend wirkt. Der *schellingsche*, auf blosse Länge beschränkte Magnetismus, weicht also vom gewöhnlichen Magnetismus ungefähr so weit ab, wie das schellingsche Licht (§. 107) vom gemeinen Sonnenlicht. Allein wir gehn weiter.

b) „So lange die beiden entgegengesetzten Kräfte in Einem Puncte vereinigt gedacht werden, kann die Richtung der positiven Kraft nur nach dem Puncte gehen, welchen die negative Kraft bestimmt. Das Gegentheil wird geschehen, sobald *beide Kräfte aussereinander* sind. Die Expansivkraft ist alsdann ihrer

Tendenz, sich nach allen Richtungen zu verbreiten, überlassen. Dass nun dieser Moment der Construction in der Natur durch die *Elektricität* repräsentirt wird, erhellt daraus, dass sie nicht wie der Magnetismus bloss in der Länge wirkt, sondern die Dimension der *Breite* hinzubringt, *indem sie sich in einem Körper, dem sie mitgetheilt wird, über die ganze Oberfläche verbreitet, aber nicht in die Tiefe wirkt.*"

Wer nun gelernt hat, dass zu einer krummen Oberfläche *drei Coordinaten* nöthig sind, um deren Gleichung zu bestimmen; wer ferner jemals einen elektrisirten Körper gegen ein Elektrometer gehalten hat: der weiss, dass die Elektricität, obgleich nur von den Oberflächen aus, doch *nach allen Richtungen* in die Ferne wirkt, und mit Länge und Breite nichts mehr als mit der Dicke gemein hat. Ueberdies findet sich in der vermeinten Deduction nicht das Mindeste, was auch nur scheinbar die dritte Dimension ausschliessen könnte. Dennoch soll sie warten, bis sie gefordert wird. Und das geschieht im Folgenden.

c) „So gewiss die beiden, jetzt völlig getrennten Kräfte ursprünglich Kräfte Eines Puncts sind, so gewiss muss durch die Entzweiung ein Streben in beiden entstehn, sich wieder zu vereinigen." (Wohlan! Mögen sie sich vereinigen; nichts hindert sie; mögen sie aus der Elektricität wieder Magnetismus machen! Aber nicht also will es *Schelling.*) „Dies kann aber nur vermittelst einer dritten Kraft geschehn," (woher aber nehmen wir eine solche?) „welche in die beiden entgegengesetzten Kräfte eingreifen, und in welcher diese sich durchdringen können." (Ist die dritte Kraft etwa ein Punct, ein Ort, *in welchem* sich etwas ereignet?) „Diese wechselseitige Durchdringung beider Kräfte *mittelst* einer dritten erst giebt dem Producte die — *Undurchdringlichkeit,* und bringt mit dieser Eigenschaft zu den beiden ersten Dimensionen die dritte, nämlich die Dicke hinzu, wodurch erst die Construction der Materie vollendet wird. Dieser dritte Moment der Construction ist in der Natur durch den *chemischen Process* bezeichnet. Denn dass durch die zwei Körper im chemischen Process nur der ursprüngliche Gegensatz der beiden Körper repräsentirt wird, ist dadurch offenbar, dass sie sich wechselseitig durchdringen, welches nur von Kräften gedacht werden kann."

Damit der Leser sich aus der Betäubung erhole, worein solche Naturphilosophie ihn nothwendig versetzen muss, wollen

wir ihm vorschlagen, sich vorzustellen, er sähe ein Elektrometer, welches mit positiver Elektricität divergirte; nun hielte man geriebenes Siegellack nahe genug, damit gerade jene Divergenz aufgehoben würde. Dass hiebei ein chemischer Process vorgehe, bezweifeln wir zwar sehr stark, denn die vorige Divergenz wird sich augenblicklich erneuern, sobald man das Siegellack entfernt; und man bemerkt nicht das Mindeste von bleibender, wesentlicher Verbindung zweier Entgegengesetzten zu einem Product. Aber eine *schellingsche* Materie wird sich doch wohl erzeugt haben, indem gewiss zwei Kräfte, deren jede ausser der andern, und keine von der andern abhängig war, sich in dem Elektrometer durchdrungen haben; welches freilich dadurch weder mehr Dicke, noch mehr Undurchdringlichkeit bekommen hat. Man sieht, die schellingsche Natur ist eine Natur für sich allein, welche sich *mit gemeiner Natur* nicht vergleichen lassen will.

Aber wir finden das Gegentheil gleich in den nächsten Zeilen. „Es lässt sich erwarten, dass diese drei Momente an einzelnen Naturkörpern mehr oder weniger unterscheidbar sein werden; es lässt sich sogar *a priori* die Stelle der Reihe bestimmen, an welcher irgend einer jener Momente besonders hervortreten oder verschwinden muss; z. B. dass der erste Moment nur *an den starrsten Körpern* unterscheidbar sein muss."

Zum Unglück ist *weiches* Eisen für den Magnetismus am schnellsten empfänglich; der harte Stahl hält ihn zwar vester, aber nimmt ihn nur mit Schwierigkeit an. Aber es hilft nichts, *Schelling's* hundertfältige Missgriffe jetzt noch an der Erfahrung nachzuweisen; er hat Physiker genug gefunden, die sich von ihm verführen liessen; und sein Gegner *Fries* hält ihm folgende Lobrede:

„*Schelling's* Naturphilosophie ist die einzige originelle, grosse Idee, welche seit der Erscheinung von *Kant's* Hauptschriften im Gebiete der freien Speculation sich in Deutschland gezeigt hat." (Kein Ruhm für Deutschland!) „Hier wurde zum ertenmale seit der neuen Ausbildung der Naturwissenschaft das Ganze der Physik mit Einem Blicke übersehen. *Schelling entriss* zuerst den Glauben an die Einheit des Systems der Natur *den Träumen von Schwärmern*" (wer dürfte nun noch von schellingschen Träumen reden?) „und stellte mit Besonnenheit den Grundsatz auf, dass die Welt unter Naturgesetzen ein orga-

nisirtes Ganzes sei; er setzte somit den *Organismus*, welcher sonst immer nur ein beschwerlicher Anhang der Physik blieb, in ihren Mittelpunct, und machte ihn zum belebenden Princip des Ganzen. Die Wahrheit dieser Idee dringt sich bei der ersten nähern Bekanntschaft mit derselben *gewaltsam* auf." Ein merkwürdiges Bekenntniss; worüber weiterhin mehr zu sagen ist. Fürs erste wird die Lobrede uns entschuldigen, dass wir nach solchen Proben von Naturphilosophie, wie wir schon angeführt haben, nicht sogleich abbrechen, sondern zum Ursprunge derselben auf einen Augenblick zurückkehren.

§. 157.

Schelling's Pseudo-Magnetismus ist zwar keine eigne Erfindung, und keine Wahrheit, sondern *eine Verunstaltung der kantischen Attraction und Repulsion; dies* aber wenigstens ist er wirklich, und wirft als solche ein Licht zurück auf jene, gleich in ihrem Entstehen falsche Vorstellungsart, die ganz verschwinden muss, wenn jemals an Naturphilosophie soll ernstlich gedacht werden.

Schelling's Expansivkraft ist das kantische Ausdehnungsvermögen, wodurch die Materie den Raum erfüllen soll. Diese aber erklärt *Kant* für eine blosse *Flächenkraft*, das heisst, für eine solche, die nur in der Berührungsfläche zweier Körper wirkt. Folglich würde *Kant* nicht eingeräumt haben, dass dieselbe von *C* bis *A* herrsche, sondern er würde gefordert haben, dass diese beiden Puncte in der Berührung zusammenfielen. Ferner: der Punct *B*, an welchem bloss die negative Kraft (die Attraction) herrschen soll, ist nach *Kant* durchaus kein bestimmter Punct, den man auch nur durch eine Fiction vereinzeln dürfte, sondern er ist schlechthin allenthalben, im ganzen unendlichen Kugelraume um den Punct *C*. Denn die Attraction ist nirgends begrenzt; sie wirkt überall, wo sie *einen Gegenstand* findet; dieser aber muss erst da sein, damit er angezogen werden könne. Den Gegenstand hat *Schelling* nicht *vergessen*, er will ihn erst *schaffen;* Materie soll werden aus Kräften; eine Ansicht des fichteschen Idealismus, der hier das verunstaltende Princip ausmacht, was in die kantische Lehre eingreift. Endlich, die Attraction nimmt ab, wie das Quadrat der Entfernung wächst; sie ist am grössten in der Berührung; hiemit verschwindet vollends alle Aehnlichkeit mit dem Magneten, die ohnehin für Nichts zu achten war.

Nun aber könnte *Schelling* fragen, was ihn denn hindern solle, die kantische Vorstellungsart umzuformen? Darauf würde zwar *Kant* erwiedern, dass Geist und Zweck seiner Lehre dadurch verdorben werde; indem die Expansivkraft aus der Raumerfüllung geschlossen war, welche dem Erfahrungsbegriffe der Materie gemäss *sich nur da zeigt, wo die Materie ist;* denn *nur* vom Eindringen in den durch sie erfüllten Raum, und *nur* vom Widerstande der sogenannten *Undurchdringlichkeit* war von Anfang an die Rede. Diesen Anfang hat *Schelling* nicht vestgehalten. Unter seiner Behandlung wird der ganze Gegenstand ein anderer, als der, welchen *Kant* durch seine Repulsion und Attraction zu erklären unternahm.

Allein der Fortgang des Streits würde doch nichts anderes enthüllen können, als dass *Kant* eben sowohl Unrecht hatte als *Schelling.* Wie weit soll denn die Repulsion wirken? In der Berührung? Gesetzt, diese sei durch eine unendlich geringe Bewegung aufgehoben: so ist nun geschehen, was gefordert wurde; und es geschieht weiter nichts. Zu unendlich geringer Bewegung brauchen wir nur unendlich geringe Geschwindigkeit; die Gefahr der Zerstreuung aller Materie scheint also unendlich entfernt, und die als Vorbeugungsmittel erfundene Attraction wird unnöthig. Aber *Kant* dachte sich die Berührung noch nicht aufgehoben durch die Fortbewegung; seine Vorstellung vom Berühren ist schon ein partielles Eindringen; seine Materie ist ein Continuum; ihre Theile fliessen in einander. Daher hat er keinen reinen Begriff von der Undurchdringlichkeit; sein Princip liegt nicht vest; es bietet sich selbst der Verunstaltung dar, nach welcher *Schelling* seine drei Puncte auch in der Berührung noch unterscheiden könnte, um nach seiner Art wenigstens einen unendlich kleinen Magneten zu Stande zu bringen. Das ist die Folge der nicht gehörig entwickelten Begriffe vom Continuum.

Ueberdies kann man den kantischen Gedanken gar nicht fixiren, weil er, *obgleich aus der Erfahrung genommen,* doch auf keinen in der Erfahrung gegebenen Körper passt; auf den starren Körper bekanntlich am wenigsten. Die undurchdringliche Raumerfüllung stammt aus der Erscheinung; die Continuität aus der Geometrie; die Kraft der Expansion ist metaphysisch; der aus der blossen Verbindung zwischen ihr und der newtonischen Attraction entstandene Körper ist nirgends

in der Welt zu finden. Er ist ein Gedankending. Dass eine so sonderbare Zusammensetzung von Begriffen sich in einem andern Kopfe anders fügt, ist nicht zu verwundern; sie hat keine Kraft, der Zerrüttung zu widerstehen. Wäre dieselbe entweder rein speculativ, oder rein empirisch, so würde man wissen, woran man sich zu halten habe.

Diese letztere Bemerkung ist natürlich keine hinreichende Entschuldigung für den, welcher den kantischen Gedanken benutzen will, falls er ihn nicht wirklich verbessert. *Fries*, in der eben angeführten Stelle, lobt *Schelling's* Besonnenheit; wir müssen doch sehn, wie speculativ diese Besonnenheit, oder wie besonnen hier die Speculation ist. Es wird sich ein Gemenge aus *Kant*, *Fichte*, *Spinoza* und *Coulomb* finden, das nicht seltsamer sein kann.

Kant setzte bei der Materie voraus, sie sei durch *Empfindung* gegeben. Die Empfindung nahm unwillkürlich die Form der reinen *Anschauung* an; durch diese wurde sie aufgefasst als ein Räumliches. Aber nun kam die Reihe an den *Verstand;* dieser bringt die Kategorien herbei; und es giebt mit deren Hülfe materiale Objecte, oder Körper. Wer aber ist's, der in den Körpern die Expansivkraft erkennt? Wer sieht vorher, dass vermöge derselben die Materie sich ins Unendliche zerstreuen muss, wofern nicht die Attraction zu Hülfe kommt? *Das ist kein gemeiner Verstand;* vielmehr erst *Kant* sieht und lehrt es.

Im transscendentalen Idealismus *Schelling's*, das heisst *Fichte's*, — denn *Fichte* gehört die Erfindung, — fällt nun aber das erste Gegebene weg. Die productive Anschauung bekommt nichts von Aussen Empfangenes; und obgleich das Wort *Empfindung* beibehalten ist, muss doch Beides, Materie und Form der Anschauung, innerlich producirt sein. Eine Veränderung also soll die kantische Lehre erleiden; jedoch nur in Hinsicht des Ursprungs der Empfindung. Die beiden Epochen, von der Empfindung bis zur Anschauung, und von da bis zur Reflexion, können nichts weiter als nur den gemeinen *Erfahrungsbegriff* der Materie zu Stande bringen; in welchem von *Kant's* Entdeckungen noch nicht das Mindeste vorkommt.

Und welchen hohen Platz hat denn nun *Schelling* diesen kantischen Entdeckungen angewiesen? — Nicht etwan bis in die zweite Epoche, zur gemeinen Reflexion, hat er sie verwiesen, — welches schon eine Stufe zu niedrig wäre, — *sondern*

in die erste Epoche, zwischen Empfindung und Anschauung. Das ist die Baukunst seines Systems! Eben so gut, als das kantische *Gedicht des philosophirenden Geistes*, die Grundsätze der Materie, in die gemeine Anschauung passt, würde sich der Cerberus, oder welches andre Wunderthier griechischer Dichter man will, in die Naturgeschichte, oder in die Arche Noah's schicken. Hätte *Schelling* gewusst, dass die beiden Grundkräfte nichts anderes sind als mythologische Wesen, so würde ihm sein mythologischer Tact wohl bessere Dienste geleistet haben.

Auf seinem eignen Felde angelangt, — in den Ideen zur Naturphilosophie, zweiter Auflage, — verändert *Schelling* den Ausdruck, er behält aber den Einfall, der Magnetismus sei das Allgemein-Construirende der Länge. „Die allgemeine Form der relativen Einbildung, der Einheit in die Vielheit, ist die Linie, die reine *Länge*; *der Magnetismus ist daher Bestimmendes der reinen Länge*, und da diese am Körper sich durch absolute Cohäsion äussert, der *absoluten Cohäsion*. Durch den Magnetismus ist jeder Körper Totalität in Bezug auf sich selbst, und seine beiden Pole sind die nothwendigen Erscheinungsweisen der beiden Einheiten des Besondern und Allgemeinen, so fern sie auf der tiefsten Stufe des Seins als differenziirt zugleich und indifferenziirt erscheinen. Magnetismus ist allen sich individuirenden und individuirten Körpern gemein."

Diese wenigen Worte überschütten uns schon wieder mit so vielen Begriffen durch einander, dass wir für die Erhaltung unserer Besonnenheit Sorge tragen müssen. Es könnte ja sonst auch uns begegnen, dass wir das *Princip der Individuation*, was bekanntlich *im Spinozismus* zu den frommen Wünschen gehört, in das erste Beste setzen, was uns etwan einfiele! z. B. in die Länge, als erste Dimension; die man freilich in der Materie nicht immer, sondern nur alsdann unterscheidet, wenn man sie gerade *messen* will. Oder in den Magnetismus; obgleich leider ein Stück Stahl, das magnetisirt wird, *vorher* und *nachher völlig gleicherweise* ein Individuum ist! Oder auch nach Belieben in beides zugleich; wenn wir etwan gemeint hätten, den bloss formalen Raumbegriff der Länge, der ohne Beziehung auf Breite und Dicke *für die Materie* nichts bedeutet, (obgleich er in Hinsicht der Zeit, und überhaupt da, wo nur Eine Dimension statt findet, sich selbstständiger zeigt,) erst *stiften zu müssen durch*

stellungen, wie die des Magnetismus, der Elektricität, des Chemismus, mit den drei Dimensionen des leeren Raums, waren es gewiss nicht, wodurch *Schelling* den Beifall irgend eines guten Kopfs gewinnen konnte. Das Verschrobene solcher Einfälle fühlen auch die, welche sich die Sache nicht deutlich zu machen wissen; das Nachplaudern aber ist nicht ein Zeichen des Verstehens.

Eben so wenig konnte das, was an *Schelling's* Lehre das Beste ist, — die richtige ontologische Ahnung im Vesthalten der Identität, wie mannigfaltig auch die äusseren Formen sein möchten, — ihm den Beifall der Menschen verschaffen. Denn die Menge versteht das nicht; sie hat keinen Begriff von Metaphysik. Wäre die Sorge um Identität eine gemeine Sorge: so wäre auch des Verfassers Lehre von den Störungen und Selbsterhaltungen beim ersten Aussprechen verstanden worden; sie ist aber bis auf diesen Tag unverstanden geblieben, wo nicht die sorgfältigste mündliche Erläuterung hinzukam.

Welches ist denn derjenige Grundzug der schellingschen Lehre, auf den wir, um nichts Wesentliches unberührt zu lassen, noch unsre Aufmerksamkeit richten müssten?

Jenen Lobreden des Gegners wollen wir glauben, die uns sagen: *Schelling* habe den *Organismus*, sonst immer nur einen beschwerlichen Anhang der Physik, in deren Mittelpunct gestellt; und ihn zum *belebenden* Princip des Ganzen gemacht.

Was aber dachte denn der Gegner bei dieser Lobrede?

Oben (§. 90) hörten wir von einer *zwiefachen* Naturlehre, für Bewegung und innere Thätigkeit, wo die Erklärungen des einen Theils *nicht* in die des andern *hinüber*greifen könnten. Wir hörten von einer Kluft, welche durch *keine* Philosophie könne *ausgefüllt* werden. Wir vernahmen: für den Organismus brauche man das Wort *Leben* nur bildlich; in der materialen Welt sei alles Geschehen *nur* In-Bewegung-Sein oder Bewegung-Erregen. Es wurde uns eingeschärft (§. 117), dass auch der Organismus sich vollständig aus Gesetzen der materialen Physik müsse erklären lassen, welche sich über Bewegung, Zug und Stoss *nicht versteigen*.

Zu diesen sehr negativen Lehrsätzen des Gegners passen ein paar affirmative Vermuthungen desselben,* die so lauten: „Ist

* *Fries* mathematische Naturphilosophie, S. 669.

taischen Säule; anderwärts scheint sowohl die Gleichartigkeit, als die streng geschlossene Einheit, welche je zwei Pole mit einander darstellen müssen, vergessen zu sein. Die vielen *Seiten*, welche die Dinge seit *Schelling* bekommen haben, sind nichts als das alte spinozistische *quatenus* in einer modernen Uebersetzung.

Der eigentliche Grund, weshalb wir dieser Gegenstände nur kurz erwähnen, und nicht weiter in die Kritik des Einzelnen eingehn, liegt in der Natur der Wissenschaften selbst. Die allgemeine Metaphysik gleicht einer engen Gebirgsschlucht; die Naturphilosophie aber einer Stadt mit vielen Strassen und Thoren. Wie viele Fusssteige auch zwischen Wald und Klippen in jener labyrintisch durch einander laufen: sie können sich doch nie weit von einander entfernen. Wer aber in der zweiten, in der Naturlehre, sich verirrt: dem bieten sich Thore und Landstrassen dar, die nach allen Himmelsgegenden auseinander fahren.

Oder, um ein anderes Gleichniss zu gebrauchen: gesetzt, wir sehen viele Schützen das aufgesteckte Ziel verfehlen, so gehn doch die Kugeln nur um kleine Winkel auseinander; und alles kommt auf deren Berichtigung an. Wenn aber Steine in die leere Luft geworfen werden, so kann man die Richtung nicht verbessern, weil diese Art von Gymnastik nur für Kurzweil und Scherz gut ist.

Allgemeine Metaphysik mit der Betrachtung dessen, was Andre verfehlten, anzufangen, das hat seinen grossen Nutzen, denn hier sind die Fehler unterrichtend. Wenn die leibnitzische Schule das Leiden derjenigen Substanz, auf welche eine andre einfliesst, zugleich für ein Handeln der leidenden selbst erkennt (§. 71); wenn *Reinhold* die Causalität, wodurch die Seele Vorstellungen bekommt, in Stoff und Form zerlegt, so, dass der Stoff noch nicht die Vorstellung sei, sondern dazu die Form innerlich producirt werden müsse (§. 84); wenn *Schelling*, um ein Geschehen im Seienden zu finden, das Reale sich auf mancherlei Weise selbst bejahen lässt (§. 102): so sind sie sämmtlich der Wahrheit auf der Spur; und es fehlt bloss an schärferer Auffassung des durch die Erfahrung aufgegebenen Problems, wenn sie den rechten Punct dennoch nicht treffen. Hier nun kann man den Irrthum von allen Seiten in die Enge treiben, bis endlich nichts übrig bleibt, als der

Mittelpunct des Cirkels, in dem man umherlief. Und dies haben wir im gegenwärtigen Buche unternommen. Eine unnütze Bemühung aber wäre es, eben so mit der Naturphilosophie zu verfahren. Wer noch so deutlich einsieht, dass *Schelling* die Elektricität ganz ohne allen Grund auf Länge und Breite bezieht; und dass in seiner Art, dieselbe zwischen Magnetismus und chemischen Process in die Mitte zu stellen, auch nicht die mindeste brauchbare Analogie enthalten ist: weiss der nun besser, was denn die Elektricität wirklich ist? Gewiss eben so wenig, als die unzähligen theoretischen Spielereien, die jetzt mit ihr in Chemie und Physiologie getrieben werden, ihm über ihre Natur Auskunft geben.

§. 158.

Die letztern Bemerkungen, so allgemein sie sind, sollen uns dennoch nicht abhalten, unsre Aufmerksamkeit auf diejenige Abänderung der kantischen Naturlehre zu richten, welche *Fries* in dem schon genannten Werke unternahm. Unstreitig hat *Fries* als Mathematiker und Physiker die Fehler der schellingschen Schule, welche er lange genug beobachtete, nicht bloss beurtheilt, sondern, was mehr sagen will, er hat sie *mehr und mehr empfunden*, und gesucht, sie zu vermeiden.* Wie viel er geleistet haben würde, wenn er der wahren Ontologie auch nur soweit nahe gekommen wäre als *Schelling*: das vermögen wir nicht zu ermessen. Wie seine Naturphilosophie nun vor unsern Augen liegt, können wir zu ihrem Ruhme nur soviel sagen: sie dient besser als andere Schriften, um die mancherlei gelehrten Vorarbeiten, deren die Naturphilophie bedarf, übersichtlich darzustellen; und sie ist in sofern ein nützliches Buch, als sie den Unwissenden abschrecken kann, zu wagen, was über seine Kräfte geht.

Fries glaubt aber auch, die Fehler *Kant's* berichtigt zu haben. Nach ihm soll die Materie den Raum nicht bloss durch zurückstossende Kraft *erfüllen*, sondern sie soll ihn zuerst, und vor aller weitern Bestimmung, als Masse oder als Substanz *einnehmen*. Darin würden wir ihm recht geben, wenn er die wahre Er-

* Mit dem Vermeiden könnte man sich begnügen; und das Andenken an die fruchtlosen Missgriffe der schellingschen Naturphilosophie würde der Verfasser nicht erneuert haben, gäbe es nicht so Viele, die weder zu lernen noch zu vergessen wissen.

klärung dieses Einnehmens anzugeben wüsste. Wie aber sein Vortrag die Sache darstellt, thut er hier bloss einen Rückschritt; indem er den gemeinen, an sich widersprechenden Erfahrungsbegriff der Materie ohne Verbesserung wieder herbeiführt, welchem *Kant* zu entgehen wenigstens einiges Bemühen zeigte. Dass die Materie den Raum, welchen sie einnehme, *nicht durch ihre blosse Existenz* erfülle: dieses hatte *Kant* behauptet; und das war ein Anfang von Einsicht, dass man die Begriffe *Substanz* und *Räumliches* (Absolutes und Relatives) nicht unmittelbar verbinden kann. Eine sehr weitläuftige Untersuchung, und als Resultat derselben die wahre Erklärung der Materie, ist nöthig, um die *mittelbare* Verbindung jener Begriffe zu Stande zu bringen. Davon weiss aber *Fries* nichts. Und der Grund, warum er hierin nichts wissen kann, liegt in seiner falschen Psychologie, die sich von dem Vorurtheil nicht trennen will: der Raum sei *nur für uns* die Form der *Erscheinung* der Aussenwelt; daher sei es widersinnig, von einem *wirklichen* Raume zu sprechen, der kein möglicher Gegenstand der Erfahrung wäre.* Wobei wir das Gemenge ganz heterogener Fragepuncte nicht unberührt lassen können. Ein *wirklicher* Raum, als ob derselbe zum wahren Wesen der Dinge gehörte, ist baarer Unsinn. Daraus aber folgt ganz und gar nicht, dass man den Raum auf Erscheinungen beschränken müsste; denn die räumlichen Formen erzeugen sich nicht bloss im sinnlichen Vorstellen, sondern auch im Denken; ohne sie würde es eben so wenig eine Logik als eine Geometrie geben; und wenn vollends die Materie bloss im Anschauen als ein Räumliches *gesehen*, wenn sie nicht auch in der Speculation als ein solches *construirt* werden könnte, so möchte man auf Naturphilosophie nur gerade Verzicht thun. Aber die Lehre vom Raume, wie überhaupt von den Reihenformen, (welche, wie wir oft erinnert haben, nicht bloss *Eine* Lehre ist, sondern eine zwiefache und ganz verschiedene in der Psychologie und der Metaphysik,) diese fehlt bei *Fries* wie bei *Schelling*. Daher kann man beide Naturphilosophen mit Leuten vergleichen, welche schwimmen wollen, ehe sie Wasser haben. Wir können hier den Leser nur verweisen auf die Psychologie einerseits, und auf den zweiten Theil dieses Werks andererseits.

---

* *Fries* Naturphilosophie, §. 84.

Fragt man weiter nach den Veränderungen, welche *Fries* in *Kant's* Naturlehre einzuführen sucht: so lässt sich schon vermuthen, dass ihn die Mannigfaltigkeit der heutigen Physik nöthigte, nach Erweiterungen der Grundbegriffe zu streben, wo sich solche nur irgend anbringen liessen. Weit entfernt, den falschen Begriff der *Grundkräfte* zu verwerfen oder zu verbessern, hängt er hier, wie bei den Seelenvermögen, mit *Kant* in den gleichen Vorurtheilen vest; aber da mit zwei Grundkräften, einer Flächenkraft und einer durchdringenden Kraft, die Menge der empirisch bekannten Thatsachen nicht überwältigt werden kann, so mussten diese Kräfte an sich der Gradation unterworfen, nnd ihre Zahl musste vermehrt werden; wiewohl nur durch leere Hypothesen.

So kommen nun Massen zu Vorschein, die *erstlich* für sich irgend etwas Unbekanntes *sind*, (oder, mit andern Worten, eine unbekannte Qualität haben,) und zwar etwas Solches sind, dass sie den Raum *einnehmen*; „einen Raum einnehmen heisst aber, in ihm vorhanden, in ihm gegenwärtig sein.“* Diese Eigenschaft nun wenigstens ist aller Masse gemein. Aber *zweitens*: „die Grade der Kraft, mit denen zwei Massen in einander wirken, können ins Unendliche verschieden sein, und welcher Grad der Kraft zwei gegebenen Massen gehört, kann nur durch die Erfahrung bestimmt werden.“ ** Wie es nun ein Wunder ist, dass die menschliche Seele gerade einen denkenden, und nicht etwa einen anschauenden Verstand hat, so ist's auch jedesmal, wie oft von irgend einer Masse die Rede entsteht, ein Wunder, dass sie gerade so viel und nicht mehr noch weniger Kraft hat. Denn könnten nicht im Menschen auch andre Formen des Verstandes, andre Formen der Sinnlichkeit, — könnten nicht in jeder Masse auch höhere und niedere Grade der Kraft vorhanden sein? — Solche Verwunderung muss jedesmal statt finden, so oft Jemand erst von dem, was die Dinge *sind*, und dann von dem, was sie *thun*, als von zweierlei Bestimmungen spricht, die einander zufällig wären. Wo das Thun nicht aus dem Sein, die Kraft nicht aus der Qualität folgt, da klebt man nach Bedürfniss oder nach Belieben Kräfte an Dinge, ohne etwas durch diese Kräfte begriffen und erklärt zu haben. Denn es sind leere Namen,

* A. a. O. S. 447.
** A. a. O. S. 452.

die nichts anderes bedeuten, als eben das, was man durch sie erklären wollte. So geht es überall, so lange die Metaphysik selbst nur dem Namen nach vorhanden ist.

Dies springt um desto mehr hervor, wenn von *bewegenden* Kräften die Rede ist. Auch der Ungeübteste fühlt, dass Bewegung, als blosse Veränderung des *Orts*, nichts Wirkliches ist; dass also eine bewegende Kraft nichts Wirkliches thut. Wie kann man nun dieses Nichts dem Etwas beilegen, welches zuvor als blosse Masse hingestellt war, damit es fürs erste im Raume gegenwärtig sei? Ist denn Nichts eine Bestimmung von Etwas? — Freilich wohl in der alten Metaphysik, worin die Dinge aus Realitäten und Negationen zusammengesetzt wurden. Wir haben längst bemerklich gemacht, dass der alte Sauerteig noch heute unter uns gährt; aber auch, dass diese Gährung, wenigstens für Naturphilosophen, einmal ein Ende nehmen sollte.

Auch die Erfahrung protestirt gegen die, den Dingen beigelegten Kräfte. Man höre das eigene Bekenntniss von *Fries!* „Erweitert man den Spielraum der Hypothesen, so könnte man durch die jetzige Kenntniss der chemischen neutralisirenden Kräfte veranlasst werden, wenigstens vorauszusetzen, dass einer bestimmten Masse ihre Grundkraft *schlechthin* zukomme; und dass sie *gegen jede Materie denselben Grad* der Kraft zeigen müsse. Allein diese Hypothese entspricht der Relativität unserer Wahrnehmung nicht; und kommt mit dem Gesetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung in Widerspruch. Nach dieser Voraussetzung zögen sich nicht zwei Massen einander an; sondern wir müssten jedesmal die Activität der einen und die Passivität der andern genau von einander unterscheiden, und jede Bewegung für den ruhenden Raum der activen Masse construiren." *

Hätten wirklich die Massen ihre eigenen Grundkräfte, und wäre in dem *Begriffe* der Grundkräfte überall irgend ein Sinn: so müsste dieser Sinn, wie er einmal gefasst worden, so auch vestgehalten werden. Dann verstünde sich von selbst, ohne alle Rücksicht auf Chemie, dass jede Masse gegen jede Materie einerlei Grad der Kraft zeigen müsse; *den* Grad, welchen sie nun eben hat, und keinen andern. Wenn nun umgekehrt die Chemie zu Rathe gezogen wird: so geht ihr Rath, abgesehen von allen bestimmten Proportionen, ganz allgemein dahin, den

* A. a. O. S. 453.

Begriff der eignen Grundkräfte zu verwerfen; keinesweges aber dahin, ihn eigensinnig vestzuhalten. Denn der Begriff der Neutralität ist selbst relativ; er setzt *Zweierlei* voraus, das sich *gegen einander* aufhebt. Wer diesem Winke folgt, der wird für die Metaphysik selbst, und für alle Naturforschung, wohl berathen sein. Doch darf er hiemit nicht unbehutsam das newtonische Gesetz *für Bewegungen*, dass Action und Reaction gleich seien, vermengen; denn die Chemie ist nicht Mechanik; und der Begriff der Kraft bedentet in ihr noch etwas mehr als bloss Ursache von Bewegungen. Wir können es voraussagen, dass der Leser im zweiten Theile, in der Naturphilosophie, beinahe überall auf Fälle stossen wird, wo in einer Wechselwirkung verschiedener Elemente das eine zur Attraction, das andre zur Repulsion den Grund enthält, obgleich ein solcher Grund ursprünglich weder eine *Grundkraft*, noch eine *bewegende* Kraft ist. Jedes Element, (das freilich noch keine *Masse* ist, denn Massen enstehen erst in der Zusammensetzung,) hat solchergestalt seine besondere Activität; und in wiefern nun derselben die Passivität des andern Elements entspricht, wird es allerdings höchst nöthig sein, die Activitäten und Passivitäten nicht blindlings durcheinander zu mengen. Darum wird aber doch noch die Relativität nicht verkannt werden; und was deren Construction anlangt, so wird es stets dem Mathematiker überlassen bleiben, denjenigen Raum als ruhend zu betrachten, welcher im Ganzen die bequemste Construction erlaubt.

Unmittelbar vor jener Stellle sagt *Fries: Kant* habe nach *Newton's* Vorgange in aller Materie denselben Grad der Anziehungskraft nach Verhältniss ihrer Masse vorausgesetzt, und dadurch seine Constructionen specifischer Verschiedenheiten unter den Materien *widerrechtlich* beschränkt.

Dass *Kant* die Verschiedenheiten nicht construiren konnte, ist richtig. Aber hier war noch mehr zu sagen. *Kant* erlaubte der ursprünglichen Repulsivkraft, *wodurch* die Materie den Raum erfülle, verschiedene Grade.* Nach welchem Maasse konnte er denn jetzt das Quantum der Materie in einem gegebenen Raume schätzen? Offenbar nur nach eben der Repulsivkraft, worauf das Wesen der Materie beruhete. So wäre in allen Gasarten, die unter gleichem Drucke im Gleichgewicht stehn, einerlei Quantum der Materie; weil sie gleiche Repulsion aus-

* *Kant's* metaphys. Anfangsgr. d. Naturw. S.82. [Werke, Bd. VIII, S. 506.]

üben. Vermuthlich war es dies, was *Fries* vermeiden wollte, indem er zuerst die Substanz als Masse in den Raum stellte, und es jetzt der Erfahrung überliess, diesen *schon quantitativ bestimmten* Massen hintennach verschiedene Grade von Kräften anzuweisen. Allein damit hat er dennoch der kantischen Untersuchung, (welche die Kraft nicht von der Masse gesondert wissen will,) die Spitze abgestumpft; und zwar um desto gewisser, da er das Quantum der Materie eben so wenig nach der Anziehung, als nach der Abstossung will geschätzt wissen; so dass die blosse träge Masse bei ihm durchaus allen Kräften muss vorausgeschickt werden; womit denn die *Zufälligkeit* des trägen Substrats für die Kräfte, und der Kräfte fürs Substrat, vollends am Tage liegt.

Fries ist aber nicht bloss erfinderisch in Hinsicht der Grade, sondern auch der Arten von Grundkräften; vorausgesetzt, dass man nichts weiter verlange, als Unterschiede in Ansehung der bekannten drei Dimensionen des Raums. Bei ihm giebt's Anziehungen in die Ferne mit *Kant;* aber auch Abstossungen in die Ferne; desgleichen Abstossungen als Flächenkräfte; aber nicht minder auch Anziehungen als solche. Hiemit nicht zufrieden, sucht er überdies nach *Linienkräften*; und ohne sich um die Frage zu kümmern, welcher sonderbare Unterschied den Vorzug der Pole, die nöthig sind, um die Richtung der Wirksamkeit zu bestimmen, vor der Fläche des Aequators, worin keine Wirkung statt finden soll, denn eigentlich begründen oder nur denkbar machen möge? — häuft er auf dies Räthsel noch das neue, dass auch die Linie der Wirksamkeit nicht nach ihren beiden entgegengesetzten Richtungen entweder zugleich Anziehung oder zugleich Abstossung ergeben, sondern dass auch zwischen den Polen ein Gegensatz sein soll, damit sie nicht bloss geometrisch betrachtet Pole des Aequators, sondern physikalische, magnetische oder elektrische Pole sein mögen. Damit hat er sich nun der Empirie ganz in die Arme geworfen. *Kant* hatte doch wenigstens den Untersuchungsgeist aufgeregt, indem er die Undurchdringlichkeit auf eine Kraft gründend, und diese Kraft durch eine entgegengesetzte beschränkend, einen Versuch machte, irgend etwas vom nothwendigen Zusammenhange in den Grundbegriffen der Naturlehre aufzuweisen. *Fries* aber beschuldigt ihn, er habe zu viel gethan und zu wenig; nämlich deshalb, weil

weil man aus geometrischen Prämissen zu bestimmen habe, welche *Hypothesen* zu Erklärungsgründen zulässig seien oder nicht. Und nun rechnet er für Kräfte, die gerade oder verkehrt in der ersten, zweiten, dritten, vierten Potenz der Entfernung stehen! Warum nicht auch für gebrochene und irrationale Potenzen? Etwa weil der Calcul dazu nicht seine gewohnten Formen darbietet? Oder weil sich diese Begriffe mehr auf Arithmetik als auf Geometrie beziehen? Was hat denn der intensive Begriff der Kraft mit dem Raume zu thun? Und wer könnte hier das Feld der blossen Denkbarkeit erschöpfen, wenn alle leitende Begriffe fehlen, die aus der Ontologie zu entnehmen waren?

Kein Wunder, dass *Fries* sich bei einer so richtungslosen, bloss auf Hypothesen ausgehenden Betrachtung in ganz specielle Fragen der empirischen Physik verwickelt, während er noch mit den Grundbegriffen beschäftigt ist. Die Regel der Gravitation ist ein solcher, vom Standpunct der Naturphilosophie betrachtet, lediglich specieller Fall; und nichts mehr ist auch das mariottesche Gesetz für die Compression der Flüssigkeiten. Bekanntlich aber sind beide den empirischen Physikern sehr wichtig geworden. Und *Kant* hatte erstlich in Ansehung der Gravitation sich übereilt, indem er sie glaubte zur Gegenkraft gegen die ursprüngliche Repulsion gebrauchen zu können (§. 153 — 155); zweitens war ihm alle Materie unter den Händen zum *Gas* geworden, indem er weder den starren noch den tropfbaren Körper construiren konnte. *Fries* nun hütet sich zwar vor dem völlig grundlosen Glauben, als läge den Anziehungen in der Nähe die Gravitation zum Grunde; dennoch aber sind jene Rechnungen offenbar veranlasst durch eben das, was er vermeidet, indem die bekannte Wirkung nach umgekehrtem Quadrat der Entfernung den Begriff dazu hergegeben hat. Und noch wunderlicher verwickelt er sich in Ansehung des mariotteschen Gesetzes. Doch hier müssen wir uns einige Ausführlichkeit erlauben.

Angenommen, der gewöhnliche Ausdruck des mariotteschen Gesetzes, dass die Spannung eines Gas mit seiner Dichtigkeit wachse, sei den Erfahrungen gemäss richtig: so folgt aus dem Gesetze des Drucks in Flüssigkeiten, dass jede Federkraft zwischen irgend welchen zwei Puncten, die man im Gas annehmen möge, überall gegenwärtig sei; an den Ober-

flächen sowohl wie im Innern. Diese Vervielfältigung durch den ganzen kubischen Raum ist nichts als ein fremder Multiplicator, der keine Grösse der Kraft, sondern nur die Natur der Flüssigkeit anzeigt; so wie ein Hebelarm nicht das angebrachte Gewicht, sondern nur dessen Moment vermehrt. Wächst jene Federkraft, so wächst sie allenthalben; und scheint demnach im kubischen Verhältnisse vergrössert, während sie nur im einfachen Verhältnisse wirklich vermehrt wurde. Gesetzt nun, das Volumen eines Gas sei auf den achten Theil zurückgebracht: so ist die Entfernung zweier Puncte, zwischen denen man sich eine gespannte Feder denken möchte, halb so gross als zuvor. Und das Gas widersteht nun dem Scheine nach, der fernern Verdichtung achtmal so stark wie zuvor, während wirklich seine Spannung nur verdoppelt ist. Newton hatte also Recht, dem mariotteschen Gesetze gemäss zu sagen, die Zurückstossung verhalte sich umgekehrt wie die Entfernung der Theile; und es ist eben so unnöthig, sich hier mit *Kant* in die körperlichen Räume, die jeder treibende Punct *dynamisch* erfülle, zu vertiefen; * als mit *Laplace* die Federn zu *zählen*, die man sich in der Luftmasse denken könne. ** Alle diese Federn gelten nur für eine einzige, welche durch den fremden Multiplicator des ganzen Volumens vervielfältigt ist; und eben so wenig, als es wahr ist, dass die Zurückstossung in allen Entfernungen der Theile *gleich* bleibe, (wie *Laplace* in seiner *ersten* Note herausbrachte,) wächst sie nach *Kant* mit dem kubischen Verhältnisse der Entfernungen. Aber eben so wenig entscheidet sich durch diese Betrachtung diejenige Frage, welche *Fries* erhebt; nämlich ob die *Gestalt* der Luftmasse hiebei in Betracht komme? und ob die Kräfte *in der Berührung* oder *in der Entfernung* wirken? Wo Spannung ist, da müssen ohne allen Zweifel Puncte unterschieden werden, zwischen denen sie statt findet; und aus lauter Berührungen kann man kein Continuum, vielweniger eine Luftmasse construiren. Die einzige Feder nun, welche man in der Luftmasse annehmen darf, kann liegen, wo man will; denn sie hat gar keine bestimmte Stelle, und eben so wenig eine bestimmte Grösse im Raume.

---

* *Kant's* metaphys. Anfangsgr. d. Naturw., S. 76. [Werke, Bd. VIII, S. 509]

** *Berthollet statique chimique, première partie, pag.* 245. *Laplace* braucht hier den Ausdruck: *la tension ne fait que multiplier le nombre des ressorts appliqués sur une même surface.*

Bei dieser Gelegenheit aber kann es dienlich sein zu sagen, dass überhanpt das mariottesche Gesetz einen Ausdruck angenommen hat, der die sonderbarsten Fragen wegen seines Umfangs herbei führt. Die vollständige Thatsache ist diese: dass erstlich die Spannung beim Drucke des Gas weit *über* die Verhältnisszahl der Dichtigkeit *hinaus* wächst; dass aber zugleich die Temperatur steigt; ferner, dass allmälig die Temperatur wieder ins Gleichgewicht tritt mit der Umgebung; und endlich, dass *alsdann* die Spannung der Dichtigkeit gemäss gefunden wird. Die Abstraction, welche hiebei die Temperaturen ohne weiteres gleich setzt, als ob gar keine Veränderung vorgefallen wäre, ist ganz widerrechtlich; und in ihr liegt eine Erschleichung, die nicht besser ist, als so manche ähnliche, die wir anderwärts an der empirischen Psychologie gerügt haben. Will man wissen, wie hoch in unserer Atmosphäre das mariottesche Gesetz gelte, so schicke man erst die Frage voran, wie lange die Luft bei fortgehender Verdünnung kälter werde? Eine Frage, auf die wir uns hier nicht einlassen können.

§. 159.

Jedem Naturforscher dringt es sich auf, dass er Gestalten und Bewegungen erklären soll aus innern, verborgenen Eigenheiten der Dinge. Daher liegt in jeder Naturlehre eine *Stöchiologie* und eine *Morphologie*. Allein wie und wo? Muss man erst von der Stöchiologie, dann von der Morphologie handeln?

Viellcicht möchte Jemand sagen, es sei allerdings nöthig, erst *a priori* aus der Metaphysik die möglichen Bestimmungen dessen, was die Dinge sein *können* und *vielleicht* sein mögen, abzuleiten; um alsdann zu versuchen, ob nunmehr und nach solcher Vorbereitung etwan auch die Erfahrung, die für sich allein nur ein unaufgelöstes Räthsel darbot, verständlich sein werde. Das ist ganz richtig; es ist aber nicht der Unterschied der Stöchiologie, wie wenn diese nur Inneres ohne Gestaltung betrachtete, von der Morphologie, als ob dieselbe lediglich von der Erfahrung abhinge; — sondern der eben angegebene Unterschied, dessen wir im zweiten Theile gar sehr bedürfen werden, trennt den *synthetischen* und den *analytischen* Theil der Naturphilosophie; von deren Absonderung der Grad der Genauigkeit, und die Sicherheit vor Erschleichungen abhängt. Allerdings aber muss im synthetischen Theile schon *a priori* sichtbar werden, wie überhaupt Gestalten und Bewegungen

durch die innern Gründe können bestimmt sein; auch muss rückwärts im analytischen Theile das beobachtete Aeussere zurückgeführt werden auf die vorauszusetzende Beschaffenheit der Elemente; daher sind Stöchiologie und Morphologie ein paar Namen von zweideutigem Werthe; denn sie scheinen etwas absondern zu wollen, was nur in sehr speciellen Ausführungen einer in den Grundzügen schon längst vorhandenen Naturlehre allenfalls könnte weiter verfolgt werden; etwa so, wie man eine *Goniometrie* einzeln bearbeitet, nachdem die Trigonometrie schon da ist, und die nothwendige Verbindung der Winkel mit den Seiten des Dreiecks schon längst vor Augen gestellt hat. Diese Verbindung aber bleibt immer die Hauptsache; und so ist's auch mit der Beschaffenheit der Elemente, als dem Grunde, und den Gestalten der Körper, als der Folge.

Fries hingegen hat zwar nicht für gut befunden, den analytischen vom synthetischen Theile zu trennen, daher denn auch bei ihm Metaphysik und Erfahrung (sammt der Rechnung) stets durcheinander laufen; statt dessen aber giebt es bei ihm Grundzüge der Stöchiologie, und alsdann Grundlehren der Morphologie, unter verschiedenen Rubriken. Und wo hat er diesen beiden Abtheilungen ihren Platz angewiesen? Das ist etwas schwer zu sagen.

Man muss sich erst erinnern, dass *Kant* ein Kunststück von Anwendung der Kategorienlehre machen wollte, indem er seine metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft entwarf. Die vier Theile: *Phoronomie*, *Dynamik*, *Mechanik* und *Phänomenologie*, sollten entsprechen den vier Titeln, worunter die zwölf Kategorien geordnet sind, Quantität, Qualität, Relation und Modalität. Auch hat er sehr sorgfältig jedem der vier Theile einen eignen Bericht nachgesendet, welcher zeigen soll, (was in der That sonst kaum zu bemerken sein möchte, wenn nicht an einigen offenbaren Missgriffen,) dass jeder einzelnen Kategorie ihr gebührendes Recht in der Abhandlung selbst geworden sei. Ferner haben wir oben gezeigt (§. 154), dass bei *Kant* der höchst wichtige Begriff der chemischen Durchdringung zwar vorkommt; aber *hintennach!* Dergestalt, dass der eigentliche wissenschaftliche Grund seiner Naturlehre noch gänzlich in der Voraussetzung der *Undurchdringlichkeit* enthalten ist. Wir haben weiter gezeigt (§. 156), dass die Nachfolger *Kant's* nun zu allererst *wählen* mussten, ob sie der Durchdringung oder der

Undurchdringlichkeit huldigen wollten? Wählten sie Durchdringung; so fiel die ganze Lehre von Repulsion und Attraction, von Flächenkraft und Wirkung in die Ferne über den Haufen; denn die Voraussetzung der Undurchdringlichkeit ist die Bedingung der Gültigkeit jener Lehre. Wer die chemische Durchdringung annahm, der musste sich selbst sagen, er habe sich von *Kant* losgerissen, und müsse nun *proprio Marte* die Naturlehre auf ganz neue Grundlagen zu bauen versuchen. Wir haben endlich gezeigt, dass *Schelling* diese Wahl, dieses Entweder Oder, verkannte; und dass grenzenlose Verwirrung unvermeidlich erfolgte. Dasselbe haben wir jetzt auch von *Fries* zu zeigen.

In Ansehung der Durchdringung zuvörderst hat *Fries* entschieden gewählt. Er nimmt sie an; und tadelt *Kant*, noch an den atomistischen Vorurtheilen gehangen zu haben.* Folglich hätte *Fries* einsehn sollen, dass nunmehr für ihn die ganze kantische Naturphilosophie ihre erste nothwendige Grundlage verloren habe; und dass er nichts mehr von ihr (wenn nicht zufällig einzelne Bemerkungen) gebrauchen könne. — Weit entfernt dies einzusehn: behält er den ganzen kantischen Plan der Abhandlung; und man findet bei ihm die alte Reihe: Phoronomie, Dynamik, Mechanik und Phänomenologie! — Also wird er vermuthlich jenes Kategorienstück noch vollständiger ausgebildet haben; da er ohnehin als ein grosser Verehrer der Kategorienlehre bekannt ist? — Auch das nicht. Sondern jene Rubriken, Stöchiometrie und Morphologie, ein paar sonst schon bekannte Namen, schiebt er hinein zwischen der Mechanik und der Phänomenologie! Hat etwa die Kategorientafel nunmehr sechs Titel bekommen? Darauf wissen wir keine Antwort; nur das ist noch zu erinnern, dass statt der sonst versuchten Stöchiometrie hier eine *Stöchiologie* auftritt. Man könnte nun allerdings unter diesen beiden *eingeschalteten* Rubriken allenfalls die *ganze* Naturphilosophie vortragen; und dann würde das unrechtmässig Beibehaltene von selbst wegfallen.

Ohne uns darum weiter zu bekümmern, blicken wir jetzt in das Innere der uns dargebotenen Stöchiologie. Sie soll handeln von den Arten und der Zusammensetzung der Massen. „Diese Arten müssen nach den verschiedenen *Verhältnissen*

* A. a. O. S. 551.

ihrer *Grundkräfte* unterschieden werden." Dabei darf aber doch jenes träge Substrat nicht verloren gehn, welchem die Grundkräfte sollen beigelegt werden. Denn früher * ist ganz ausdrücklich *Schelling* getadelt, dass er die materielle Substanz, die Masse, *als Grundbegriff*, weggelassen habe, und *nur* durch entgegengesetzte Kräfte die Construction vollenden wolle. Was haben wir denn jetzt zu erwarten? Erstlich die träge Masse, noch vor allen Grundkräften; diese nun muss überall an sich gleich sein! Denn erst hintennach sollen die Arten derselben gesondert werden, indem die verschiedenen Verhältnisse der Grundkräfte, als die specifischen Differenzen, hinzugefügt werden. Gleichartiges und Ungleichartiges kann also nur in so fern in Betracht kommen, wiefern es eben die Grundkräfte sind, die eine Ungleichartigkeit bestimmen oder nicht bestimmen. Der Leser hüte sich demnach vor dem Versehn, erst von Gleichartigem und Ungleichartigem, der Substanz nach, zu reden; als ob einige Massen *an sich* schon anders beschaffen wären wie die übrigen. Nicht die Substanz, nicht das, was jede Masse für sich ist, soll als ein Verschiedenes angesehen werden; sondern *die Substanz soll warten auf die ihr beizulegenden Kräfte!* Sonst wären es ja nicht *Grundkräfte*; vielmehr würden, wider die Behauptung von *Fries* (und wir fügen hinzu: *gemäss der Wahrheit*) die scheinbaren Kräfte blosse *Folgen* aus der innern Natur der Substanzen werden. Der Leser lasse sich also warnen, dass er nicht etwan solche Fragen aufwerfe, wie diese: wenn *gleichartige* Substanzen theils *gleiche*, theils *verschiedene* Kräfte haben, wie wird der Erfolg abweichen von dem andern Falle, *wo ungleichartige Substanzen solche oder andre Kräfte haben würden?* Eine Frage hiernach ist verboten; und man soll die mögliche Ungleichartigkeit nicht in den Massen als Substanzen, sondern nur in den Grundkräften suchen.

Aber wie? Was begegnet bei *Fries*? Da wird allerdings von *gleichartigen* Theilen einer Masse gezeigt, dass *ihnen* die Kraft der Anziehung in der Berührung *nicht*, — hingegen recht wohl die *nämliche* Kraft den ungleichartigen Theilen zukommen könne; ja sogar, dass hierauf die chemische Wirksamkeit beruhe!

Hier hört in der That alle Kritik auf. Es ist nicht mehr möglich, einer solchen Inconsequenz irgend einen vesten Boden abzugewinnen, auf dem man noch stehen könnte.

* A. a. O. S. 508.

Indessen möchte man vermuthen, ein solches Uebermaass von Gründen zu möglichen Erklärungen, welches theils in den Massen, theils obendrein in den eingebildeten Grundkräften, ursprüngliche Verschiedenheiten anzunehmen gestattet, — werde die Pforten der Naturforschung so gewaltsam aufreissen, dass nun wenigstens neben dem Irrthum auch die Wahrheit ihren Einzug halten müsse; in welchem Falle es natürlich an Belehrung nicht fehlen könnte, indem nur nöthig wäre, den Vorrath zu sichten und zu reinigen.

Wir wollen nicht sagen, diese Hoffnung sei gänzlich fehlgeschlagen. Es ist doch mindestens anerkannt:

erstlich: dass *Kant's* Lehre zunächst auf die *Gasform* hinführe; und dass für das Starre und Tropfbare noch andere Erklärungen nöthig seien;

zweitens: dass der starre Körper das grosse Räthsel der Naturphilosophie sei, — und dass derselbe aus *ungleichartigen* Theilen bestehn müsse, folglich *nicht chemisch einfach* sein könne.

Der letztere sehr wichtige Satz, dessen von *Fries* angeführte Gründe zwar nicht dienen können, ihn zu vertheidigen, mag dennoch immerhin als eine Spur von Ersatz dafür betrachtet werden, dass Wägbares und Strahlendes, Verwandtschaft und Adhäsion, Licht, Wärme, Leiter, Isolatoren und wer weiss was Alles, auf wenigen Seiten abgefertigt und durcheinander geworfen wird, ohne auch nur einen Versuch von einiger Bedeutung zu machen, der einem Physiker neue Gesichtspuncte darbieten könnte. Wir wissen jedoch nur zu gut, wie schwer es ist, zu verhüten, dass nicht die Theorie kleinlich erscheine neben dem Reichthum der Erfahrungen; und wollen in dieser Hinsicht nicht eine Strenge in die Beurtheilung legen, die auf uns selbst zurückfallen könnte. Der Philosoph muss Entschuldigung finden, wenn er dem Physiker das Detail überlässt; seine Sache ist, die Grundbegriffe scharf zu prüfen und zu ordnen. Dazu allein soll auch unsere gegenwärtige Kritik vorbereiten.

Daher wollen wir jenem auch nicht gar zu genau schrittweise nachgehn bei Dingen, die er nur obenhin berührt. Wir verlangen nicht zu wissen, was er mit seiner *negativen Schwere* eigentlich im Sinne habe, die kaum irgend etwas bedeuten kann, wo nicht eine ganz unnütze Erinnerung an das alte Phlogiston. Wir wollen nicht fragen, woher *Friess* eigentlich wisse,

dass die Lichttheile sich in die Ferne, die Wärmestoffe dagegen in der Berührung abstossen; welches einen Unterschied der Strahlung voraussetzt, den die Thatsachen nicht rechtfertigen. Wir wollen mit *Fries* noch vielweniger wegen der verschiedenen Arten von Elektricitäten rechten, deren bei seiner Gefälligkeit gegen die heutigen Vorurtheile der Physiker eben so gut *sieben* oder *zwölf* sein könnten, mit gar mancherlei neutralen Verbindungen, als *zwei*, mit Einem neutralen Producte, das überall nur in der Einbildung existirt, und in Fällen, wo es nothwendig zum Vorschein kommen müsste, offenbar ausbleibt. Am allerwenigsten wollen wir fragen, wie dies Hirngespinnst, die vorgebliche indifferente Elektricität, gar *ein Wärmestoff* werden könne, — welches nach *Fries* soviel heissen müsste, als: die Abstossung in die Ferne höre auf, und die Abstossung in der Berührung trete an die Stelle.

Statt uns bei solchen Meinungen aufzuhalten, wollen wir lieber in die Grundlehren der *Morphologie* eintreten; denn hier erkennen wir bei *Fries* wenigstens Fragepuncte gesondert, die einen Denker beschäftigen können. Er beginnt mit den bekannten Rechnungen, nach welchen geworfene Massen, auf die eine Centralkraft wirkt, in Kegelschnitten umlaufen. Dadurch bahnt er sich den Weg zu der Bemerkung, dass mit den Grundkräften allein noch keine hinreichende Bestimmung derjenigen Formen gegeben sei, in welchen die Wechselwirkung der Körper sich zeige. Man müsse vielmehr noch geometrische Bestimmungen des blossen Raumverhältnisses mit den Kräften verbinden. Und warum (so fragen wir) überlegte nun *Fries* nicht wenigstens jetzt endlich genauer, wo er denn eigentlich die Grenzlinie ziehen wolle zwischen dem, was er hier als ein Zwiefaches und ganz Verschiedenes darstellt? Lag denn noch nicht deutlich genug der Fehler vor Augen, dass die eingebildeten Grundkräfte selbst schon Raumbestimmungen enthielten? Drang es sich denn noch nicht auf, dass man das *wirkliche Geschehen*, welches zwischen der Räumlichkeit und dem Sein das Mittelglied bildet, erst als ein Unräumliches kennen muss, ehe man die völlig nichtigen Raumbestimmungen darauf überträgt? Oder was dachte sich *Fries* bei dem Worte Kraft? Vermuthlich eine blosse Täuschung der Sinne, oder eine Art von wachendem Traume, wie es auch die Geometrie sein würde, wenn man ihr alle Beziehung auf ein Reales im Ernste weg-

nähme. Allein es ist bekannt genug, welche magische Gewalt der Satz auszuüben pflegt: *„wir reden ja nur von Erscheinungen!"* Dass man doch bei diesen Erscheinungen irgend etwas denken müsse, wird zwar zugegeben; aber die Ausreden des Idealismus gelangen niemals dahin, bestimmt anzuzeigen, *was* man denn bei bestimmten physikalischen Thatsachen eigentlich als das Bestimmende derselben ansehen solle, weshalb sie uns nun gerade so und nicht anders erscheinen.

Doch angenommen nun, jede bestimmte Form der Wechselwirkung, deren Gesetz sich zugleich auf die Grundkräfte und auf hinzukommende Raumbestimmungen bezieht, verdiene, wie *Fries* will, den Namen eines *Naturtriebes*, obgleich das Treibende dieses Triebes selbst schon mit den an sich nichtigen Räumlichkeiten behaftet, mithin eigentlich nichts sei; — angenommen ferner, einige dieser Triebe enthielten in sich ein Streben zur *Ruhe im Gleichgewichte*, andre ein Streben nach *periodischer Wiederholung*: so würden wir es dennoch nicht billigen können, dass *Fries* diesen Unterschied, welchen schon die Mechanik der starren Körper darbietet, mit dem Begriffe des *Organismus* in Verbindung setzt; und hiedurch theils Gleichartiges zerreisst, theils Ungleichartiges zusammenwirft. Das Erste, was ihm begegnet, ist natürlich dies, dass die Umlaufsbewegung in Parabeln und Hyperbeln zu den mechanischen Naturtrieben, hingegen die, aus den *nämlichen* Rechnungen und Formeln abzuleitende, in Ellipsen, zu den organisirenden Trieben muss gerechnet werden. Das bekennt er selbst ausdrücklich; und ist *noch* nicht gewarnt! Vielmehr fährt er fort, *Quellen, Flüsse, Pflanzen* und *Thiere* zusammenzuordnen; sie bestehen nach ihm durch eine inwohnende Seele, das heisst, durch einen organischen Naturtrieb *. Kann *Fries* solche Vermengung dulden: worin besteht denn sein Vorzug vor den Alles zusammen würfelnden Schellingianern?

Das Wichtigste aber ist nun die falsche Ansicht, als ob das organische *Leben* durch periodische Wiederkehr, und eben deshalb durch Analogie mit dem *Geistigen*, dürfte charakterisirt werden. Was soll man von einem Kenner der höhern Mechanik sagen, der es vergessen kann, dass gerade das Gesetz der *trägen Masse* (in sofern es überhaupt statthaft ist, die Materie als blosse

* A. a. O. S. 594.

träge Masse zu betrachten,) den Grund der wiederkehrenden Bewegungen enthält? In dem Puncte, wo die Masse ruhen sollte, kommt sie an mit dem Maximum der erlangten Geschwindigkeit; *darum* geht sie nothwendig binaus über diesen Punct, und fällt von neuem der Gewalt anheim, von der sie getrieben wurde. Dies Gesetz gleicht nicht dem Leben, sondern dem Tode; denn es beherrscht die Masse eben in wiefern sie nicht lebt noch leben kann.

Aber der Unwissende freilich bildet sich ein, der Pendel und der um die Sonne sich schwingende Planet seien verwandt dem Wechsel der Geschlechter im organischen Reiche; weil er sieht, dass Pflanzen und Thiere der Art nach fortdauern, während die Individuen vergehn. Darum hätte *Fries* gegen solche Einbildung warnend bemerken sollen, dass in Thieren und Pflanzen, also da, wo der Begriff des Organismus allein seinen wahren Sitz hat, keine Wiederkehr auch nur für eine Woche möglich ist durch ein inneres, sich selbst hinlängliches Gesetz; dass vielmehr Thiere und Pflanzen *sterben*, wenn sie nicht Nahrung von aussen bekommen. Wollen wir nun ihren Naturtrieb *mechanisch* nennen, weil er sie nicht kreisförmig herumführt? Wollen wir vergessen, dass in demselben Augenblicke, wo wir das mehrjährige Leben eines Menschen in Einen Begriff zusammenfassen, schon eine *teleologische* Ansicht herrschend geworden ist, nach welcher wir den Menschen betrachtet haben, als bestimmt und eingerichtet zu dem Zwecke, ja auch versorgt mit den Hülfsmitteln, sich sein Leben zu erhalten, indem er Nahrung zu sich nehme? Ohne diesen Zweckbegriff ist das Leben kein Ganzes, sondern es ist ein aufgeschobener Tod, der eben so oft *einzubrechen* drohte, als die Wirkungen des Hungers *unterbrochen* wurden in ihrem natürlichen Verlaufe. Oder meint man, der Hunger gehöre mit zum Triebe? Aber dieser Trieb ist keine Nahrung, und kann sie nicht herbei schaffen, wenn sie nicht ohne ihn schon da ist.

Genug jetzt der Proben von heutiger Naturphilosophie! Wir schliessen mit einigen allgemeinen Bemerkungen.

§. 160.

So eben haben wir ein auffallendes Beispiel angeführt von der Schwierigkeit, die teleologische Betrachtung ganz abzusondern von eigentlicher Naturlehre. Uns Allen klebt die Gewohnheit an, den gewöhnlichen Lebenslauf eines Menschen von der

giebt, der nicht etwas Mehr, und wesentlich etwas Anderes wäre, als räumliche Masse. Undurchdringlichkeit und Trägheit schienen damals die Merkmale, durch welche man angehen könne, *was die Materie sei;* daher war es auch natürlich, dass man für die Materie die nämliche Theilbarkeit forderte, wie für den Raum, welchen zu erfüllen und nöthigenfalls zu behaupten ihre wahre Natur ausmachen sollte. Wenn sich seit der Revolution in der Chemie Manche noch jetzt nicht von diesen Ansichten losmachen können, so ist das lediglich ihre Schuld. Die Chemie zeigt uns überall nicht Materie; vielweniger einerlei Materie in allen Körpern. Was sie zeigt, das ist in Hinsicht seines Erscheinens abhängig von seinen Verbindungen; und es nimmt zwar vielfach materiale Gestaltung an, aber anders und anders nach den Umständen. Die ganze Körperlichkeit wird nun etwas Zufälliges; und die Erklärung derselben muss gesucht werden in gewissen inneren Eigenheiten, die man zwar sehr dunkel nennen mag, von denen aber soviel klar ist, dass man sie im Gebiete der Raumbegriffe nicht suchen darf, sondern sie als unräumliche Ursachen des Räumlichen ansehen muss. Hier wird ein Aufsteigen ins Uebersinnliche gefordert, welches mit der Teleologie nicht zusammenhängt, und vom Idealismus nicht darf irre geleitet werden. Und hier liegt das, was unserm Zeitalter misslungen war, auf welche unter den verschiedenen Schulen man auch sehen möge.

Von den beiden Vorurtheilen aber, in welchen *Kant* befangen war, da er die Materie aus der raumerfüllenden Repulsivkraft und aus der sie zusammenhaltenden Attractivkraft hervorgehn liess, kann die Chemie nur das erste zerstören; das zweite wird durch sie vielmehr begünstigt und befestigt. Was dem Chemiker die Gegenwart seiner Stoffe auch dann noch bezeichnet, wenn sie die Gestalt wechseln, das ist das Gewicht. Hieran gewöhnt, denkt er sich alle Materie als schwer, und was nicht schwer ist, davon wagt er nicht zu behaupten, es sei Materie. Diese Behauptung nun sollte er *nirgends* wagen. Ihm ist jeder Körper ein Problem der Scheidekunst. Und in der That: Sauerstoff und Kohlenstoff sind eben so wenig Materie, als die Wärme und das Elektricum.

Aber so meint es der Chemiker nicht. Sauerstoff und Kohlenstoff sind ja doch schwer! Sie sind Bestandtheile schwerer Massen; und *helfen* folglich *Materie bilden.* — Und kann man

etwa nicht dies letztere auch von der Wärme und von der Elektricität sagen, obgleich diese nur zur Gestalt, und nicht zur Schwere der Körper beitragen? —

Hier liegen nun die Anfänge von zweien verschiedenen Betrachtungen.

Erstlich: die ganze Naturphilosophie behält so lange eine falsche Gestalt, wie lange sie von der Schwere auszugehn versucht, als ob dies die Grundeigenschaft aller Körper wäre, die man überall zuerst entweder vorraussetzen, oder zuerst erklären müsste. Zwar zeigt uns die Erfahrung an allen Massen, die eine bestimmte räumliche Begrenzung haben, nicht bloss Schwere überhaupt, sondern dergestalt *einerlei* Schwere, dass dieselbe, stets dem Quantum der trägen Masse angehörend, die Gewichte im Verhältniss der Massen wachsen und abnehmen lässt. Und nun erscheint diese Uebereinstimmung als ein Gattungscharakter aller Materie, dem man die chemischen Verschiedenheiten erst späterhin nach logischer Gewohnheit als die specifischen Differenzen anfügen müsste. Aber hier sind zwei Täuschungen. Das logische Verhältniss ist nichts Reales. Und die Schwere ist keine Eigenschaft des Realen, sondern sie ist eine Raumbestimmung, welche anzeigt, dass eine gewisse Relation der Dinge vorhanden sei, worin auf die Verschiedenheit ihrer Qualitäten nichts ankomme, vielmehr dieselbe entweder ganz bei Seite gesetzt, oder doch als unbedeutend vernachlässigt werden könne. Es ist nichts als ein Vorurtheil, wenn man glaubt, diese Relation sei leichter zu ergründen, und dürfe vorzugsweise in Betracht gezogen werden, noch bevor man wisse, was ein starrer, tropfbarer, gasförmiger Körper, was Wärme und Elektricität seien.

Während nun der ganze Irrthum, welchen die heutige Chemie beschützt, seinem positiven Ausdrucke nach, so lautet: *das Reale im Raume, der Stoff der Körper, an sich höchst mannigfaltig verschieden, wird doch vollständig angezeigt durch seine allgemeine Eigenschaft, die Schwere*: folgt hieraus von selbst

Zweitens: der negative Ausdruck desselben Irrthums: *was wir nicht als schwer erkennen, das dürfen wir nicht für ein Reales im Raume halten.*

Es fehlt zwar sehr viel daran, dass alle Chemiker von Bedeutung, selbst wenn sie wirklich Theorien aufzustellen versuchen, diesem Satze gemäss die Stoffe der sogenannten Im-

ponderabilien verwerfen sollten. Aber dies rührt nur von der Schwäche der Empiriker her, die sich überhaupt keine theoretische Ueberzeugung zu verschaffen Lust hat. Sie behalten gern die Stoffe aus Bequemlichkeit; aber es wandelt sie doch, sobald sie den kühnern Naturphilosophen reden hören, das Gelüst an, zu meinen, er möge im Grunde wohl recht haben, den Wärmestoff und die elektrischen Ströme zu verwerfen. Denn sie fühlen, dass die Chemie sie nicht über die wägbaren Stoffe erhebt; sobald Maass und Gewicht fehlen, schwankt Alles!

Noch mehr! Sie mögen besonders gern das Verhalten des Ponderabeln, z. B. die Verwandtschaften, erklären aus dem Imponderabeln, z. B. aus der Elektricität. Weshalb? Etwa weil sie das Unbekannte aus dem Bekannten zu erklären sich verpflichtet fühlen? Nein gerade umgekehrt; sie wissen sehr gut, dass sie das Imponderable nicht kennen; und eben deshalb bedienen sie sich dessen, um das Mehrbekannte aus dem Minderbekannten zu erklären. Denn es lautet sehr schön, zu sagen, die Ursprünge der Dinge seien uns verborgen; folglich muss man das Verborgene für das Ursprüngliche ausgeben!

Hinweggesehen nun von den Empirikern, so findet man bei den Naturphilosophen, oder denen, die sich ihnen nähern, durchgehends die Neigung, sich den elektrischen Strömen, der Emanation des Lichts, und ähnlichen Voraussetzungen der unwägbaren Stoffe zu widersetzen. Am liebsten machen sie daraus blosse Tendenzen, und Aeusserungen des organisch regsamen Bildungsprincips; fragt man sie aber nach den Gesetzen, wornach irgend eine bestimmte Tendenz sich äussert, so bleiben sie bei spielenden Analogien stehen.

So lange nun die Chemie, sammt den ihr näher verwandten Theilen der Physik, den Empiriker so unvollkommen belehrt, und dem deutelnden Naturphilosophen so schwachen Widerstand entgegensetzt: ist es zwar der Vorsicht angemessen, von den Imponderabilien nicht so zu reden, wie wenn sie als Stoffe in der Reihe der andern chemischen Stoffe gegeben wären. Ein grosser Unterschied muss hier unstreitig vorhanden sein; und die Grenzlinie, welche die Erfahrung zwischen dem Wägbaren und dem Unwägbaren zieht, darf nicht leichtsinnig verwischt werden. Allein zu glauben, diese Linie laufe zwischen dem, was real, und dem, was blosses Thun oder Leiden eines Andern sei, — dies ist keinesweges vorsichtig. Die Realität

dessen, was sich im Raume zeigt, ist vor der metaphysischen Aufklärung darüber in gleichem Grade problematisch, ob man sie nun der anscheinend trägen und schweren Masse, oder demjenigen zuschreibe, was sich von Ort zu Ort fliehend und strahlend bewegt. Und wer noch nicht weiss, was die trägen Massen *sind*, der hüte sich, zu glauben, er wüsste, was sie *thun*, und was sie leisten können. Wer ihnen elektrische und magnetische Thätigkeiten überträgt, der weiss nicht, ob sie seinen Auftrag auszurichten geschickt sind; und schwerlich wird er durch sie bessere Erklärungen gewinnen, als durch die sogenannten Stoffe und Flüssigkeiten.

Verlangt nun der Leser zu wissen, weshalb wir den verschiedenen Stoffen geneigter sind als den verschiedenen Kräften und Tendenzen: so wünschen wir, dieser Fragepunct möge vestgehalten werden, indem der zweite Theil des vorliegenden Werkes darauf die ausführlichste Antwort enthalten wird. Für jetzt schliessen wir mit der Erinnerung, dass, um die Naturphilosophie weiter zu bringen, die Teleologie zwar nicht geringgeschätzt, aber vorläufig durch eine wissenschaftliche Abstraction bei Seite gesetzt, der Idealismus hingegen vollständig widerlegt und ganz aufgegeben, die Ontologie neu aufgebaut, die Synechologie durchgehends berichtigt, und beide letztern zur allgemeinen Metaphysik vest verbunden werden müssen; indem nur nach Endigung dieser Arbeiten sich ungesucht und deutlich zeigen wird, was Materie sei, und in welchen Formen man erwarten dürfe, sie anzutreffen.

Schlussanmerkung zum ersten Theile.

Wir konnten nicht leicht in Gefahr gerathen, das bisherige Missgeschick der Metaphysik mit zu starken Farben zu schildern; wir können uns auch der Wirkung nicht entziehen, die ein solches Schauspiel hervorbringt. Die mildeste Beurtheilung desselben sucht die Erklärung desselben bekanntlich in den ursprünglichen Schranken der menschlichen Vernunft. Haben wir dieser Erklärung anderwärts widersprochen: so geschah dieses nur in besonderer Hinsicht auf die angenommenen Einrichtungen und Formen des menschlichen Erkenntnissvermögens. Im allgemeinen aber liegt die Beschränktheit des menschlichen Wissens gerade demjenigen am deutlichsten vor Augen, welcher die Erfahrung des Menschen als die Quelle seines Wissens betrachtet.

Indessen kann doch das Geschäft, die Erfahrungsbegriffe unter sich in Zusammenhang zu bringen, von den Fehlern befreiet werden, die wir als vermeidlich im Vorhergehenden bezeichnet haben. Gelingt es uns nicht, ein so vollständiges Wissen zu Stande zu bringen, wie es wohl gewünscht wird, so müssen wir uns erinnern, dass auch im Leben oft genug die Fälle eintreten, in welchen man zufrieden sein muss mit dem, was sich erreichen lässt. Und die heutige Naturlehre versorgt uns überreichlich mit einem Stoffe, an welchem der Mensch seine Kräfte versuchen kann. Die Natur selbst ladet den Denker ein; sie fürchtet ihn nicht, und falsche Theorien bringen ihr keine Gefahr. Unsre Versuche versparen wir für den zweiten Theil dieses Werks.

Für diesen ersten wäre zu wünschen gewesen, dass die Gegenstände der Betrachtung in einer weitern Entfernung möchten gestanden haben, um uns vielmehr eine historische, als eine kritische Ansicht zu gewähren. Nicht als ob es einer Entschul-

digung bedürfte, wenn man solche Männer, wie *Schelling, Fries, Schleiermacher*, lieber nach dem Maasse der Wissenschaft, als nach dem der gewöhnlichen literarischen Leistungen beurtheilt. Aber die Fehler des Zeitalters erscheinen überhaupt, und ganz von selbst, in einem sanftern Lichte, und mit ihrer natürlichen Umgebung, wenn man sieht, wie viel davon auf Rechnung des *Platon* und *Aristoteles* kommt, ohne dass darum der Verehrung, welcher diese Heroen der Vorzeit nun einmal geniessen, etwas dürfte entzogen werden.

Eine Darstellung der Metaphysik des Alterthums konnte, wie schon früher bemerkt, zu unserm Hauptzwecke nicht dienen; weil die Quellen eine zu grosse Verschiedenheit der Auslegungen veranlassen, wovon die platonische Ideenlehre ein wichtiges Beispiel darbietet. Alles kommt darauf an, mit welchen Augen man die Alten lieset. Wer in dem Vorurtheil der *Seelenvermögen* befangen, mit dem wahren Ursprunge der Metaphysik aus den widersprechenden Erfahrungsformen aber unbekannt ist, der lieset mit der grössten Leichtigkeit in die platonischen Dialogen einen göttlichen Verstand hinein, worin die Ideen die Rolle der Vorstellungen, oder der Begriffe spielen.

So kostet es, um nur eine der bekanntesten Stellen anzuführen, gar keine Mühe, die Stufen der Diotima im Symposium hinansteigend von den schönen Leibern, Gestalten, Wissenschaften, nicht bloss zu dem ewigen Schönen zu gelangen, welches nach *Platon's* Aussage im Himmel so wenig als auf Erden vorhanden, sondern an sich real ist: sondern auch dieses, obgleich es auf der höchsten und letzten Stufe stehn soll, noch übersteigend sich in den göttlichen Verstand zu versenken, *dessen Idee* * nach dem *neuern* Sprachgebrauche es ja sein soll. Es fehlt nur noch, dass man allerlei andächtige und mystische Betrachtungen hinzufüge, welche die weise Diotima unglücklicher Weise vergessen hat.

Aristoteles kannte ohne Zweifel die *ἄγραφα δόγματα* des *Platon*, welche uns fehlen. Gleichwohl ist sein Zeugniss über die Ideenlehre verworfen worden, weil es den Meinungen von *Ideen*

* Was das griechische Wort beim *Platon* heisse, kann man beiläufig in den Worten sehen: *καὶ γάρ ἐστι τὸ ἐραστὸν, τὸ τῷ ὄντι καλὸν καὶ ἁβρὸν καὶ τέλεον καὶ μακαριστόν· τὸ δέ γε ἐρῶν, ἄλλην ἰδέαν τοιαύτην ἔχον, οἵαν ἐγὼ διῆλθον.* (*Convivium pag.* 233, *edit. Bipont.*) [Steph. 204 c] Hier wird Niemand das Wort anders, als durch *Beschaffenheit* übersetzen.

als lebendigen Gedanken der Gottheit nicht günstig ist. Musste sich Aristoteles das gefallen lassen, was würde es uns helfen, wenn wir die Metaphysik des Alterthums, wovon die Ideenlehre ein sehr wesentlicher Theil ist, für unsere Darstellungen hätten ernstlich benutzen wollen?

Anhangsweise jedoch mag hier der Vollständigkeit wegen ein Rückblick aufs Alterthum gestattet sein. Man kann die Geschichte der griechischen Metaphysik kurz so zusammenfassen. Zuerst erhob sich, völlig gemäss den psychologischen Gründen *, die eigentliche *Ontologie*. Es entstand eine Art von Schwindel, wie natürlich, als der Veränderung Alles anheim zu fallen schien; doch bald erfolgte die nothwendige Reaction des Denkens; und die Metaphysik wollte wirklich in Gang kommen. Aber beinahe gleichzeitig erwachte auch die *Synechologie*. Diese pflegt immer etwas stolz zu sein auf ihre Verwandtschaft mit der Mathematik. Im Alterthum wollte sie Alles auf einmal leisten; ihrer Meinung nach war sie Politik und Musik und Astronomie und Ontologie. Nun entstanden Künste der Deutelei, dergleichen wir auch heute wohl kennen; und man wartete nicht mehr, bis die Lücken des Wissens sich durch Untersuchung allmälig ausfüllten, sondern man schob auf gut Glück Meinungen verschiedenen Ursprungs zusammen, um nur bald ein Ganzes daraus zu bilden. Unvermerkt hatten sich einige Gegenstände der *Eidolologie* wichtig gemacht; mit diesen wusste man nicht umzugehn; daher lagen sie gleich einer trägen Last im Wege; und hinderten vollends die freie Bewegung, deren die Metaphysik bedurfte. Es fehlte nun zwar nicht an schönen Worten und Einkleidungen. Allein das nüchterne Auge des *Empirismus* liess sich dadurch nicht täuschen. Er kam herbei mit seiner Dienstfertigkeit; er wusste alles besser; und wollte mit Hülfe einer unzulänglichen *Methodologie* Verlegenheiten beseitigen, deren Ursprung er nicht hinlänglich durchschauete. Er nahm selbst die Miene der Metaphysik an. Nun gerieth Alles in Verwirrung. Die verschiedensten Fragen wurden in Eine Linie gestellt, und nach einer logischen Schnur das Krumme gerade gemacht. Lebendiges Holz wurde gehobelt, als ob es schon todt wäre. Davon starb die Metaphysik. Der *Skepticismus* hielt ihr eine spöttische Leichenrede. — Dennoch blieb

* Psychologie II, §. 141, 142.

das Skelet; es ist ungefähr dasselbe, was wir im Anfange dieses Buchs dem Leser vor Augen gestellt haben.

Man wolle nun zurückschauen auf jene unglückliche Zusammensetzung des Sein aus einer vorausgehenden Möglichkeit und einer hinzukommenden Ergänzung (§. 2, 7, 9, 32, 40, 55 in der Anmerkung). Man erinnere sich, dass unsre Berichtigung dieses Fehlers den eigentlichen Anfangspunct der eigenen Untersuchung ausmachte (§. 71). Wer aber die Physik und Metaphysik des Aristoteles kennt: der weiss, dass dort überall die Gewohnheit herrscht, die Dinge erst ihrer Möglichkeit nach zu betrachten, und die Wirklichkeit als eine Ergänzung dazukommen zu lassen. Demnach bedarf das eben zuvor Gesagte nur einer kurzen Erläuterung, damit Metaphysik als historische Thatsache deutlich vor die Augen trete, indem man das Ende und den Anfang unseres Vortrags zusammenfasst.

Aristoteles erzählt im ersten Buche seiner Metaphysik beinahe die ganze Geschichte, deren wir bedürfen; allein bevor wir uns mit seiner Darstellung beschäftigen, können wir füglich den Punct, auf den es am meisten ankommt, aus *Platon's* Timäus hervorheben *.

Wie unmöglich es sei, aus den blossen, absolut gesetzten *Qualitäten*, welche den Namen der Ideen tragen, die Welt zu erklären, sammt den darin vorhandenen oder wenigstens erscheinenden, dem beständigen *Wechsel* der Qualität unterworfenen Dingen: diese Verlegenheit fühlte *Platon* sehr gut, aber zu spät. Daher bekam seine Lehre einen Anhang, der zum Ganzen nicht passt. Die Dinge in der Welt brauchten nicht bloss einen Vater, sondern auch eine Mutter; ein unsichtbares, gestaltloses, lediglich empfängliches Wesen; kurz, einen *blossen* Stoff, nicht etwa mit bestimmten und verschiedenen Qualitäten, wie die heutigen chemischen Stoffe, sondern *ein Seiendes ohne alle Qualität.* Wie schwer es dem *Platon* wurde, sich von der Existenz eines so ungereimten und schlechthin unmöglichen Undinges zu überreden, das hat er mit vielen Worten so stark als möglich selbst gesagt. Sich selbst erscheint er als ein Träumender, indem er davon redet; er begreift dieses Seiende, welches geradezu Nichts ist, weil es weder ein Solches noch ein

* **Es wird hier vorausgesetzt, dass der Leser den *Platon* selbst aufschlage und vergleiche.**

Anderes sein darf, — weder an sich, noch in Hinsicht der Möglichkeit, dass es die Ideen, oder ursprünglich selbstständigen Qualitäten, nachbilde; wie doch gefordert wird, weil eben hierin seine Bestimmung liegt. Da es nun ganz unbegreiflich ist, warum wird es dennoch angenommen? *Platon* spricht den Grund aufs deutlichste aus: die Unterscheidung zwischen Wissen und Meinen war einmal gemacht; und dem Wissen war einmal nur allein das Unvergängliche, das Beständige, das *sich gleich Bleibende* zugewiesen. Mit andern Worten: der Widerspruch, welcher in der Erfahrungsform der Veränderung liegt, war gefunden, aber nicht aufgelöset. Folglich konnten die Sinnendinge nur für Erscheinungen, *für Gegenstände des Meinens* gelten. Sie erscheinen aber wirklich; und sind noch überdies stets gefärbt von den Gegenständen des Wissens, den Qualitäten oder Ideen. Also müssen sie an denselben Theil haben. Folglich muss etwas zum Grunde liegen, welches die Aehnlichkeit mit den Qualitäten annimmt. Dieses Etwas muss auf gleiche Weise bereit sein, alle verschiedenen und entgegengesetzten Beschaffenheiten anzunehmen und zu verlieren. Daher darf es selbst keine haben; es darf nicht seine eigene Natur (wenn es eine hätte) mit einmischen in diejenigen wechselnden Naturen, welche es bestimmt ist abwechselnd darzustellen.

Prüft man nun genau, so sieht man leicht, dass die Angabe seiner eigenen Beschaffenheit, wornach zwar nicht *gefragt* werden soll, dennoch durch Aufdeckung des begangenen Unterschleifs kann geleistet werden. Für den Mangel der eigenen Qualität wird nämlich das beschriebene Unding entschädigt durch das Versprechen, ihm alle Qualitäten ohne Ausnahme zu leihen. Demnach ist es im voraus gedacht als Solches und Anderes, und als beharrlich in allen Umformungen, durch welche es in die Reihe der Dinge eintreten soll. Es ist also die *Möglichkeit* selbst, welche dem wirklichen Dasein der Dinge vorausgesetzt wurde. Es ist das, woraus Alles werden kann, und eben dies *Können* ist seine Qualität.

Platon fing nun an, sich dieses bloss *Könnende* als ein Räumliches zu denken. Es soll ja der Sitz (*ἕδρα*) sein, oder den Sitz darbieten für das Werden aller Dinge. Ueberdies zeigen sich die Dinge als räumlich ausgedehnt, und als viele neben einander, welche Vielheit den Ideen war abgesprochen worden, daher sie von ihnen nicht herrühren kann. Jenes Unwesen

muss sich bequemen, die Räumlichkeit herbeizubringen; es ist demnach nicht bloss Stoff überhaupt (Mögliches), sondern ausgedehnter Stoff, *Materie.*

Vergleicht man diesen Begriff der Materie mit dem der leibnitzisch-wolffischen Schule (§. 14, 21), so wird zwar Anfangs ein grosser Unterschied hervortreten. Diese Schule sucht das Reale in der Materie; und sie findet es in den Monaden. *Platon* hingegen suchte das Reale ganz und gar nicht in der Materie, ausser sofern er wider seinen Willen, und wider den wahren Geist seiner Lehre gezwungen war, den veränderlichen Dingen doch den Schein der Realität zu lassen. Der Grund des Unterschiedes liegt darin, dass *Platon* den Widerspruch in der Veränderung ganz deutlich vor Augen sah, und ihn zum beständigen Motive seiner Speculation machte, indem er soweit irgend möglich diesem Widerspruche auszuweichen suchte, da an Auflösung desselben noch nicht gedacht wurde. *Leibnitz* dagegen war zufrieden, wenn er die *causa transiens* vermeiden konnte; dass die Veränderung selbst, sie mag äussere oder innere oder gar keine Gründe haben, das Problem bildet, fiel ihm nicht ein, und seiner Schule noch weniger.

Ungeachtet dieses Unterschiedes aber, welchen weiter zu verfolgen hier nicht nöthig ist, findet sich eine wesentliche Aehnlichkeit zwischen platonischer Materie und dem Grundfehler jener Schule; und die Aehnlichkeit ist nicht zufällig, sondern das Werk eines historischen Zusammenhanges.

Aristoteles, zwar weit entfernt, die platonische Lehre anzunehmen, stand dennoch unwillkürlich unter dem Einflusse derselben. Die offenbaren Fehler der Ideenlehre, und überdies das Unvermögen der Eleaten, eine Naturlehre zu Stande zu bringen, lagen ihm vor Augen; hiedurch aber wurde seinen Blicken der Ursprung sowohl der platonischen als der eleatischen Lehre dergestalt beschattet, dass, obgleich er damit historisch vollkommen bekannt war, er sich dennoch sträubte, den metaphysischen Betrachtungen, welche damit zusammenhängen, Raum zu geben. Von diesem Sträuben werden wir weiterhin einen merkwürdigen Belag anführen. Für jetzt erinnern wir nur an seine Zusammensetzung des sinnlichen Dinges aus der Materie und Form. „Das Seiende ist dasjenige (sagt er), was nicht von einem Andern, als dessen Bestimmung, gedacht wird, sondern welchem vielmehr alles Andere zur Bestimmung dient.

Wäre nun nicht die Materie das Seiende, so würde es uns entschlüpfen. Materie aber nenne ich das, welches an sich keine der Bestimmungen besitzt, die das Seiende annimmt. So betrachtet, scheint es nun, als wäre Materie selbst und allein das Seiende. Allein das ist nicht möglich. Denn die Bestimmung, welche ein Solches oder Anderes bezeichnet, gehört vorzugsweise zum Seienden. Daher möchte wohl die Qualität (*τὸ εἶδος*) und *das aus beiden*, (der Gegenstand, sofern er durch Materie und Form zugleich gedacht wird,) eher den Namen des Seienden verdienen, als die blosse Materie." *

In allen Untersuchungen dieser Art setzt *Aristoteles* immer die Realität der Sinnendinge voraus; obgleich sie ihm nicht allein und ausschliessend für real gelten. Nun ist klar, dass zu einem veränderlichen sinnlichen Gegenstande eben sowohl die Bestimmungen dessen, *was* es ist, und *als was* es sich abwechselnd zeigt, gehören, als die Voraussetzung jenes Etwas, welchem, als dem beharrlichen Stoffe, die wechselnden Beschaffenheiten sollen beigelegt werden. Weder dies Etwas noch jenes Was ist für sich allein das Ding. Jedes von Beiden, allein gedacht, wartet auf das Andere. Und indem es wartet, erscheint es als ein Mögliches, woraus das wirkliche Ding werden möchte, wenn nur das Andere dazukäme. Also kann der falsche Begriff des vorausgesetzten *Möglichen*, welches schon angenommen wird, noch ehe das wirkliche Ding zu Stande kommt, eben so gut der *Form* des Dinges, als der *Materie* desselben, zugewiesen werden.

Da nun späterhin der wahre Ursprung der platonischen Ideenlehre vergessen wurde; da man den Widerspruch in der Veränderung nicht mehr beachtete, so gab es auch kein Bedürfniss mehr, die Ideen, das heisst, die Qualitäten, als das wahre Reale, den sinnlichen Dingen, als den Nachahmungen derselben, streng entgegenzusetzen. Aber die Gewohnheit blieb, diese Dinge in das Was und das Sein zu zerlegen. *Aristoteles* hatte einmal die Form als das vorzüglichste Requisit des Seienden bezeichnet, obgleich er die platonische Bestimmung dieser Form durch selbstständige Qualitäten aufgab und verwarf. Als nun auch der platonische Begriff der Materie verlassen wurde, konnte zwar Niemand eigentlich anzeigen, was unter dem *complemen-*

* *Aristoteles Metaphysicorum VII*, 3.

tum possibilitatis (§. 7) solle verstanden werden. Aber desto vester stand der Satz: *essentiae rerum sunt aeternae et immutabiles*, und so wurde die *existentia* ein blosser *modus* (§. 9), welcher als eine Nebenbestimmung zu der *essentia* hinzukam oder davon ging. Das heisst: man hielt die Dinge in ihren Begriffen oder Definitionen vest, sie mochten nun sein oder nicht; und das Was blieb immer die Hauptsache, wie wenn es durch selbstständige platonische Ideen wäre bestimmt gewesen. Jedoch dachte man sich dieses Was immer nur als die Voraussetzung der Dinge selbst; denn Niemand liess sich's einfallen, dass die Realität derselben durch ihre Veränderlichkeit zweifelhaft und verdächtig werde. Man glaubte schon sehr scharfsinnig zu sein, wenn man, im vesten Glauben an die Realität der Sinnendinge, ihre Essenzen als erste Grundlage betrachtete, ohne welche sie nicht sein könnten. Oder mit andern Worten: das *Sein-Könnende* waren die Essenzen; und *der Begriff des Möglichen, welchen Platon seiner Materie zuwies, hatte sich nun auf den andern Factor des Dinges, auf das blosse Was geworfen.*

In dieser Gestalt fanden wir die Metaphysik der vorkantischen Schule gleich im Anfange unseres Vortrags; und der historische Zusammenhang ist hiemit, so weit wir dessen bedürfen, deutlich genug nachgewiesen.

Die Metaphysik der genannten Schule war offenbar ein Gebäude, aufgeführt aus alten Ruinen. Sie enthielt einen ihr schädlichen Rest des Platonismus, welcher nur dann erst hätte in seiner wahren Bedeutung erkannt werden können, wenn man auf seinen Ursprung zurückgehend begriffen hätte, wie er mit dem in der Erfahrung gegebenen Probleme, mit der Veränderung, znsammenhing. Man kann sich nicht wundern über das starre und leblose Ansehen jener Schul-Metaphysik, nnd über ihren geringen Einfluss auf andere Wissenschaften, wenn man überlegt, wieviel von dem früher schon in Gang gesetzten Nachdenken erst verloren gehen musste, bevor das *ens, cuius existentia modus est* (§. 9), und die damit brüderlich verknüpfte spinozistische *causa sui, cuius natura non potest concipi, nisi existens* (§. 55, Anmerkung), als die Entscheidung der Fragen gelten konnten, welche beim *Aristoteles* noch fortwährend als *schwebend in Untersuchung* dargestellt werden, indem er das wahrhaft Seiende bald in der Materie, bald in der Form, bald in der Zusammenfassung beider aufzufinden sich bemüht.

In der That aber sieht man schon beim *Aristoteles*, dass die Metaphysik ein Leben anfängt zu verlieren, welches sie früher gehabt hatte. Und man sieht noch mehr. Auch dies erlöschende Leben war früherhin kein besseres gewesen, als bei uns in der nur kaum verflossenen Periode, da *Fichte* und *Schelling* in voller Blüthe standen. Das Problem von der Veränderung nämlich hatte einen ganz ähnlichen Schwindel hervorgebracht, wie bei uns das Problem vom Ich, aus welchem das Suchen nach der absoluten Identität des Objectiven und Subjectiven, des Realen und des Idealen u. s. w. hervorging. Schwindel erregt jedes metaphysische Grundproblem bei demjenigen, der es nur eben erst kennen lernt, und der sich übt, es zu durchdenken. Auch finden sich dann allemal Personen, welche mit unpassender Arzenei den Schwindel heilen wollen, indem sie dessen Ursache *leugnen*, statt dieselbe zu *heben*. Diese Rolle spielt eben *Aristoteles* unter den Alten. *Fichte's* Platz aber hatte *Heraklit* eingenommen; indem er zuerst die ganze Schärfe und Spitze des Problems der Veränderung fühlbar machte, so wie *Fichte* die Schärfe des Begriffs vom Ich solchergestalt stechend hervorhob, dass sie verwnnden konnte.

Wir brauchen hier nur auf das dritte Buch der aristotelischen Metaphysik hinzuweisen. Im fünften Capitel ist die Rede von den Meinungen des *Protagoras*, des *Demokrit*, des *Empedokles*, des *Anaxagoras*, welche sämmtlich darauf hinauslaufen, das Sinnlich-Veränderliche als den Grund der Schwankung in unserm Wissen darzustellen. Daraus, sagt *Aristoteles*, entspringt eine sehr üble Folge. Wenn diejenigen, welche am meisten mit Liebe das Wahre suchten, und ihm deshalb, wie man annehmen muss, am nächsten kamen, solche Meinungen hegen: wie kann es fehlen, dass die Anfänger den Muth verlieren? Wahrheit suchen erscheint nun so hoffnungslos, als den Vögeln nachzulaufen. Aber der Grund (fügt er hinzu) liegt darin, dass man das Sinnliche allein für das Seiende hielt. Diesem wohnt einmal eine innere Unbestimmtheit bei. Daher reden jene allerdings scheinbar, aber dennoch unrichtig. Man sah die uns umgebende Natur in allgemeiner Veränderung; was aber stets und auf alle Weise sich verändert, dies hielt man für unfähig, einen Gegenstand wahrer Erkenntniss darzubieten. Von den Heraklitikern wurde diese Meinung auf die Spitze gestellt; und *Kratylus* tadelt sogar den *Heraklit*, welcher gesagt hatte, man

könne nicht zweimal in denselben Fluss gehen; — *man kann es*, meinte jener, *auch nicht einmal*. Wir aber (fährt *Aristoteles* fort) sagen gegen diese Rede, dass zwar allerdings das Veränderliche, wann es sich verändert, einigen Grund darbietet, es für nicht-seiend zu halten. In der That ist es nun ein Gegenstand des Zweifels. *Denn alsdann* (eben indem es sich verändert) *hat es noch etwas von demjenigen, was es zu sein aufhört, und doch muss es schon etwas von dem Andern sein, was es zu sein anfängt und eben jetzt wird.* Und indem es vergeht, so ist es vorhanden als etwas Seiendes. Und wenn es entsteht, so muss es das sein, woraus es wird, und das, wodurch es erzeugt wird. *Aber dies übergehend* (hier sucht *Aristoteles* zu entschlüpfen!) sagen wir, dass bei der Veränderung unterschieden werden muss zwischen dem *Wieviel* und dem *Was*. In Hinsicht des Wieviel nun mag es immerhin nicht bleibend sein; allein unsre Erkenntniss bezieht sich überall auf das Was. (Man sieht, dass *Aristoteles* die Veränderung auf Quantitäts-Unterschiede zurückzuführen suchte, welches jedoch nicht ausreicht.) Ueberdies aber müssen wir *(Aristoteles)* den Anhängern jener Meinungen zur Last legen, dass sie selbst im Gebiete des Sinnlichen nur den kleinsten Theil in Betracht gezogen haben. Unsere sinnliche Umgebung freilich zeigt sich stets im Entstehen und Vergehen begriffen. Aber diese ist nichts im Vergleich gegen das Ganze, gegen den Himmel. *Daher hätten sie mit besserem Grunde aus Rücksicht auf den Himmel ihre Anklage der Sinnendinge zurücknehmen, als aus Rücksicht auf diese, jenen mit in die Verurtheilung ziehen sollen.* Dass es eine unveränderliche Natur giebt, muss man ihnen zeigen, und sie müssen es glauben.

So hilft sich *Aristoteles*. Was würde er sagen, wenn ihm die heutige Astronomie mit ihren Sonnenflecken, und veränderlichen Fixsternen, zeigte, wie wenig er Ursache hatte, in überirdischen Gegenden das Unwandelbare zu suchen. Und was half es ihm, die Veränderung auf eine engere Sphäre zu beschränken? Wo sie ist, da ist sie ungereimt, so lange der Widerspruch nicht gehoben wird, welches lediglich im Denken geschehen kann.

Mit dem Obigen mag der Anfang des dritten Buchs der Physik verglichen werden; wo sich Aristoteles ausdrücklich zum Geschäfte macht, die Veränderung zu erklären. Er bringt eine sehr spitzfindig klingende Definition heraus. Verwirklichung

dessen, was der Möglichkeit nach ist, als eines solchen, ist Veränderung.* Nicht später, noch früher, geschieht diese. Durchs Bauen wird ein Haus; aber wenn das Haus schon da steht, kann es nicht mehr gebaut werden. Andere haben die Veränderung als ein Anders-Sein, eine Ungleichheit, ja als das Nicht-Seiende beschrieben. Aber nichts von dem Allen braucht in Veränderung begriffen zu sein; weder das Andere, noch das Ungleiche, noch das Nicht-Seiende. Die Veränderung scheint nun zwar etwas *Unbestimmtes* zu enthalten. Davon liegt der Grund in dem Umstande, *dass man sie weder geradezu in das Gebiet des Möglichen, noch des Wirklichen setzen kann.* Angenommen, etwas sei der Möglichkeit nach ein bestimmtes Quantum, oder auch der Wirklichkeit nach: in keinem dieser Fälle braucht es sich zu verändern. Zwar scheint die Veränderung eine gewisse Wirklichkeit zu haben; aber eine unvollendete. Der Grund ist, dass jenes Mögliche, dessen Verwirklichung eben in der Veränderung liegt, noch unvollendet ist. Und darum ist es schwer, aufzufassen, was die Veränderung eigentlich sei. Man muss sie entweder in die Klasse des Verneinten, oder des Möglichen, oder des schlechthin Wirklichen setzen. Aber nichts von dem Allen ist zulässig. Daher bleibt es bei dem schon Gesagten; sie ist zwar eine gewisse Wirklichkeit; aber eine solche Wirklichkeit, wie wir sie beschrieben haben; *schwer zu begreifen freilich, aber dennoch zulässig.***

An einer andern Stelle macht er sich's noch leichter, das Zulässige vest zu stellen.*** „Wenn es sich auch in Wahrheit so verhielte, wie Einige behaupten, nämlich: das Seiende sei unveränderlich, so *zeigt* sich doch dieses nicht in der Erscheinung, sondern Vieles verändert sich! Giebt es nun eine falsche Meinung, oder überhaupt ein Meinen, so giebt es auch Veränderung. Denn das Scheinen und das Meinen fallen in die Klasse der Veränderungen. *Aber über solche Dinge zu grübeln und Gründe zu verlangen, mit denen wir besser daran sind, als dass sie der Gründe bedürften, verräth eine verkehrte Beurtheilung des Bessern und Schlechtern, des Glaubhaften und des zu*

* *Aristot. Physic. III*, 1. ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν.

** *l. c. cap.* 2. χαλεπὴν μὲν ἰδεῖν, ἐνδεχομένην δὲ εἶναι.

*** *Physicorum VIII*, 3.

Bezweifelnden, dessen, was Princip und nicht Princip ist. Auch ist es falsch, dass Alles in Veränderung begriffen, oder dass Einiges sich stets, Anderes sich niemals verändere. Gegen alle solche Behauptungen genügt eine Ueberzeugung: *wir sehen* Einiges, was abwechselnd in Bewegung und in Ruhe ist.“

So trotzt auch heute noch der Empirismus der Speculation; und vergilt denen Unrecht mit Unrecht, welche meinen, es gebe einen Grund der Erkenntniss noch ausser dem Gegebenen. — Ein ganz ähnliches Sträuben wider die Motive der Speculation, um nur ja nicht diejenigen Untersuchungen ernstlich angreifen zu müssen, auf denen nichts desto weniger das eigentliche Wesen der Metaphysik beruht, haben wir selbst bei *Kant* nachgewiesen.* Allein *Kant* ist in so fern leichter zu entschuldigen, als zu seiner Zeit keine solche Aufregung des Denkens vorhanden war, wie *Aristoteles* sie wirklich um sich und in seiner nächsten Vorzeit unläugbar vor Augen sah.

„Kein geringer Kampf,“ sagt *Platon*,** „unter nicht wenigen „Streitern, wird um jenes Werdende gekämpft. Die Anhänger „des *Herakleitos* sind gar sehr rüstige Verfechter desselben. „Mit ihnen eine Unterredung zu führen, ist eben so unmög„lich, als wären sie von der Bremse gestochen. Selbst ihre „Schriften sind von der Bewegung ergriffen. Den Punct der „Frage vestzuhalten, und ruhig einen Theil nach dem andern „zu beantworten und zu betrachten: davon ist in ihnen weniger „als Nichts. Sondern wenn Jemand eine Frage an sie richtet, „dann ziehen sie wie aus einem Köcher die räthselhaftesten „Sprüche hervor und schiessen sie ab. Suchst du zu verstehen, „was sie meinen: gleich wirst du von einem neuen getroffen, „in seltsamer Wortverdrehung. Ausrichten wirst du niemals „etwas, gegen keinen derselben. Auch sie selbst nicht unter„einander. Denn sie hüten sich sehr, ja nichts Stehendes zu „dulden, weder in Worten, noch in ihren eigenen Köpfen. Mit „allem Beständigen führen sie Krieg, und vertreiben es, wo „sie es finden. Niemals wird Einer von ihnen der Schüler des „Andern; sie wachsen von selbst hervor, und keiner gilt etwas „unter den Uebrigen. Da man sie niemals dahin bringen kann, „über irgend etwas Rede zu stehn, so bleibt nichts übrig, als

* Psychologie II, §. 142, Anmerkung.

** *Platonis Theaetetus, pag.* 128 *edit. Bipont.* [*Steph. p.* 179 d]

„sie selbst wie Probleme aufzufassen und zu betrachten." — Mit stärkern Farben lässt sich der Schwindel, den auch wir erst neuerlich erlebten, wohl nicht malen. Begreifen aber lässt er sich vollkommen. Er würde nur dann vermieden werden, wenn mit den metaphysischen Problemen sogleich auch entweder ihre Auflösung, oder doch ein höchst gewissenhaftes Streben nach derselben, verbunden wäre.

Dass die Lehre des *Parmenides* und des eleatischen *Zeno* nichts anderes war, als die bestimmte und entschiedene Reaction gegen jede Form, worin die Lehre vom absoluten Werden auftreten kann; dass also in ihr die erste Regung des wahren metaphysischen *Erkennens* enthalten ist, während beim *Heraklit* der Anfangspunct des *Denkens*, wie es aus der Erfahrung hervorgehn muss, sich vorfindet: dies liegt unmittelbar vor Augen, und bedarf keiner weitern Erläuterung. Selbst die Uebertreibungen, einerseits, dass *Alles*, und *unaufhörlich* fliesse, während doch die Erfahrung nur hin und wieder die Veränderung unzweideutig zeigt, — und andererseits, das unwandelbare Seiende könne nicht Vieles sein, während schon der geringste Versuch der Naturerklärung, (da aus dem unwandelbaren Einen auch nicht der geringste Schein des Mannigfaltigen und des Wechselnden hervorgehn würde,) sogleich auf Vielheit des Realen führt: selbst diese Uebertreibnngen auf beiden Seiten dürfen Niemanden wundern; denn jede neue Lehre, die sich durch entgegenstehende Meinungen durchfechten will, pflegt Anfangs einen hyperbolischen Ausdruck sich anzueignen. Es kommt nur darauf an, dass der speculative Gedanke deutlich heraustrete; die Sphäre seiner Geltung bestimmt sich späterhin; und die Auflösung der Probleme ist immer gleich nothwendig, ob nun der problematische Begriff sich in vielen oder in wenigen Exemplaren und Auffassungen ankündigt; falls es nur überhaupt klar ist, dass er unvermeidlich einen Durchgang des Denkens bilden musste. Vor dieser Klarheit nun pflegen sich zwar Viele gar gern die Augen zu verschliessen; allein darum ändert sich nicht das unwillkürlich entstandene *Factum*, welches die alte so wie die neue *Geschichte* der Metaphysik jedem zeigt, der nicht verschmäht sie kennen zu lernen.

Minder offenbar, als der Ursprung der eleatischen Lehre, ist der im Wesentlichen gleichartige Anfang der platonischen Ideenlehre; und der Grund hievon liegt darin, dass beim *Platon* ver-

schiedene Quellen zusammen flossen, und Vielerlei zugleich geleistet werden sollte.

Hier nun ist es Zeit, die oben schon erwähnte Erzählung des Aristoteles zu vergleichen.*

Die platonische Lehre hat nach dieser Erzählung drei ganz verschiedene Quellen. In Hinsicht ihrer positiven Behauptungen ist die wichtigste derselben die pythagoräische Philosophie; allein ihre eigenthümlichen Abweichungen davon sind bestimmt durch den frühzeitig aufgefassten Gegensatz gegen die heraklitische Ansicht; und, was die Form der Untersuchung anlangt, durch des *Sokrates* Bemühungen, von ethischen Gegenständen allgemeine Begriffe zu bilden, und deren Definitionen zu finden.

Demnach dringt sich uns in Ansehung der allgemeinen Geschichte der Metaphysik die Bemerkung auf: dass, nachdem bei den Ioniern und Eleaten der wahre Anfang der *Ontologie* gefunden, aber die Untersuchung noch nicht gehörig in Gang gekommen war, jetzt die richtige Entwickelung gestört wurde, durch die Einmischung der Pythagoräer, welche wir keinesweges willkommen heissen können. Ihr Augenmerk war auf mathematische Gegenstände gerichtet, also, in metaphysischer Beziehung, auf *Synechologie*. Nun kommt aber allemal die Betrachtung der bloss formalen Begriffe von Zahl, Raum, Zeit und Bewegung zu früh, so lange das, *was* durch diese Formen zu bestimmen ist, nicht gehörig zu deren Empfang vorbereitet daliegt. Die Metaphysik sträubt sich gegen mathematische Einmischungen so lange, bis sie aus sich selbst das Bedürfniss der Grössenbestimmungen erzeugt hat; und hierüber Rechenschaft zu geben, ist einer der wichtigsten Gegenstände, welche wir uns für den zweiten Theil dieses Werks vorbehalten; für jetzt genüge das oben Entwickelte (§. 141, 144).

Die besondere Manier der Pythagoräer nun vollends scheint, nach der Aussage des Aristoteles zu schliessen, gar nicht geeignet gewesen zu sein, den guten Geist der Untersuchung zu fördern; wir können sie, ihm zufolge, nur für Fremdlinge in der Metaphysik halten, deren Zudringlichkeit grossen Schaden anrichtete. Nachlässigkeit und Verkehrtheit des Ausdrucks wäre das Mindeste, was man ihnen zur Last legen müsste, wenn man auch, um sie so gelinde als möglich zu beurtheilen, an-

* *Aristotelis Metaphysicorum I*, 6.

nehmen wollte, *Aristoteles* habe ihre Worte nicht genau verstanden, indem er zweifelnd berichtet: „man sieht (*φαίνεται*), dass sie die Zahl als Princip betrachteten, sowohl als Materie (*ὕλη*) der Dinge, wie auch als Bestimmungen und Zustände derselben. Sie scheinen (*ἐοίκασι*) die Elemente in den Rang der Materie zu stellen (*ὡς ἐν ὕλης εἴδει τάττειν*). Denn sie sagen, dass aus diesen als Inwohnenden (*ἐνυπαρχόντων*) das Seiende bestehe und gebildet sei. Deutlich (*σαφῶς*) haben sie jedoch nicht entwickelt, wie ihre Elemente auf die Principien zurückzuführen seien;" nämlich auf Materie, auf das Was, auf den Ursprung der Veränderung, und auf den Zweck; welche Principien *Aristoteles* selbst als die Grundbestimmungen angiebt, mit denen sich die Metaphysik beschäftige. Nun mussten sie aber, wenn sie sich angemessen ausdrückten, den *Aristoteles* nicht im mindesten in Zweifel hierüber versetzen. Es musste klar sein, dass ihre Zahlen und Grössenbegriffe keinesweges in die erste, sondern einzig und allein in die zweite Klasse der vier angegebenen (wiewohl auch dort nur unter gewissen Beschränkungen) passen konnten. Jedoch, warum sollen wir annehmen, dass er sie missverstanden habe? Es ist überall keine Kleinigkeit, den *Aristoteles* des Missverstehens zu beschuldigen. Ein Anderes wäre, von ihm zu sagen, er habe sich nicht ernstlich genug in den Anfangspunct ihrer Untersuchungen versetzt, und nicht die volle Kraft ihrer Motive auf sich wirken lassen; wie denn das in Ansehung der Eleaten und des *Platon* nicht kann von ihm geleugnet werden. Dennoch aber bleibt er ein wahrhafter historischer Zeuge; und weit erhaben über jedes Missverständniss, welches grob genug wäre, um ihm ein einfältiges Ansehn zu geben.

Sollen wir nun annehmen, dass die Pythagoräer wirklich, ohne ein *Zählbares* vorauszusetzen und zum Grunde zu legen, die Zahlen selbst als Bestandtheile der Dinge, ja des ganzen Inbegriffs der *sinnlichen* Dinge, oder mit einem Worte: *des Himmels*, — angesehen haben: so bleibt uns nur übrig, zu versuchen, ob wir im Stande seien, uns in die Roheit einer solchen Täuschung zurück zu versetzen, um dieselbe wenigstens natürlich, oder auch nur möglich zu finden. Und nun lässt sich allerdings nicht leugnen, dass in der mathematischen Vertiefung wohl das Band scheinen kann zu reissen, welches besteht in der nothwendigen Beziehung der Zahlen auf das Ge-

zählte, nnd überhaupt der Grössen auf das Grosse. Der Mathematiker redet von den Eigenschaften des Kreises, als ob der Kreis ein Ding wäre, das Eigenschaften haben könnte. Die Quadratwurzeln erscheinen ihm als Wurzeln, das heisst, als Ursprünge, aus denen wirklich die Zahlen hervorgingen. Hat man ein paar Stunden lang mit Logarithmen gerechnet, so möchte man fast die Logarithmentafeln als ein Vorrathshaus ansehen, in welchem wirkliche Materialien enthalten wären, die sich wie Holz oder Stein beliebig herausnehmen liessen, um etwas daraus zu bauen. Ja unsre Mathematiker benennen oft genug, und ganz gewöhnlich, die unmöglichen Wurzeln mit dem Ausdruck: *imaginäre* Grössen; obgleich es ihnen nicht entgehen kann, dass gerade hier das Ende aller Imagination und Construction ist. Und nun heissen gar die möglichen Zahlen, um sie jenen entgegenzusetzen, *reale* Grössen; welches denn wirklich pythagoräisch genug lautet.

Gewöhnt an mathematische Untersuchungen nnd Gegenstände (*ἐντραφέντες ἐν αὐτοῖς*), mochten nun immerhin die Pythagoräer die Principien derselben für Principien aller Dinge halten. Sie mochten die Zahlen als die ersten Bestimmungsgründe derselben betrachten; und in demjenigen, was ist und wird, mehr Aehnlichkeit mit Zahlen als mit Feuer, Erde, Wasser finden. Damit sind sie aber noch nicht entschuldigt, *Gerechtigkeit, Geist, Gelegenheit*, und wer weiss was Alles noch sonst, für Bestimmungen von Zahlen auszugeben. Hier verräth sich eine Zudringlichkeit, die nicht mehr mit natürlichen Täuschungen zusammenhängt. Hier wirkte *das Laster der Deutelei*, welches wir in unsern Tagen nur zu gut kennen gelernt haben. *Aristoteles* beschuldigt sie dessen geradezu; und mit Anführung eines vollkommen treffenden Beispiels. „Was irgend sie als zusammenstimmend nachweisen konnten, zwischen den Zahlen und dem Himmel mit seiner ganzen Einrichtung, das knüpften sie aneinander. Und wenn auch irgendwo eine grosse Lücke blieb, so waren sie doch geschäftig, ihre ganze Lehre in vollständigen Zusammenhang zu bringen. Unter andern erklärten sie, *es gebe der beweglichen Gegenstände am Himmel der Zahl nach zehn;* weil Zehn eine vollständige Zahl zu sein scheint. Und da gleichwohl am Himmel nur *neun* sichtbar sind, so machten sie die Gegenerde (*ἀντίχθονα*) zur zehnten.“

Ob solche Deutelei wohl noch übertroffen werden könne?

darnach wollen wir unsre Zeitgenossen nicht gar zu laut fragen; wir möchten sonst wirklich Antworten bekommen, die jedenfalls überflüssig sein würden. Soviel ist gewiss, dass damit eine ernste und gewissenhafte Untersuchung schlechterdings nicht bestehen kann.

Und als *Platon* dazu kam, was machte er damit? Wie sich's gebührte, sprengte er den Trug mitten auseinander. Die Sinnenwelt warf er auf die eine Seite; auf der andern behielt er die Zahlen. Und daran, nach pythagoräischer Art gefasst, behielt er immer noch zuviel.

Aristoteles sagt zwar, er habe nur den Namen verändert. Die Pythagoräer hätten die Dinge *Nachahmungen* der Zahlen genannt; *Platon* aber ihnen ein *Theilnehmen* (*μετέχειν*) an denselben beigelegt. Wobei zu bemerken, dass *Platon* mit den Ausdrücken zu wechseln pflegt, (man sehe z. B. den Dialog *Sophista*,) und dass, wenn der Ausdruck *Nachahmung* (*μίμησις*) streng zu nehmen wäre, (vollends so, wie ihn *Platon* im Anfange des zehnten Buchs der Republik bestimmt,) *Aristoteles* nicht hätte Grund finden können, die Zahlen bei den Pythagoräern als den *Stoff* der Sinnendinge zu betrachten; denn das bloss Nachgeahmte hat gewiss einen andern Stoff als den Gegenstand, dessen Nachahmung es ist. Aber weiterhin setzt er hinzu: „*Platon setzte die Zahlen aus dem Sinnlichen heraus, jene aber sagen, die Zahlen seien die Dinge selbst.*" Das nun ist gewiss keine blosse Veränderung der Worte. Sondern es war die nöthigste und erste aller Verbesserungen; auch liegt der Grund davon klar genug vor Augen. Durch *Sokrates* war *Platon* geübt im Definiren; nun fand er, dass die veränderlichen Dinge, deren Betrachtung ihm früher durch den *Kratylus* geläufig geworden war, keine Definition zuliessen, indem sie jeder vesten Bestimmung entlaufen. * Folglich, weil *Platon* deutlich einsah, dass dem Veränderlichen, als solchem, schlechterdings das Sein abgesprochen werden muss, so konnte er die Zahlen nur unter der Bedingung für reale Gegenstände gelten lassen, wenn sie die Gemeinschaft mit dem Sinnlichen fahren liessen. Und umgekehrt, wenn die Pythagoräer in den Sinnendingen selbst die Zahlen fanden, (wie denn dieses die Worte des *Aristoteles* unläugbar besagen,) so hatten sie keinen Antheil an den schon

* A. a. O. *ἀδύνατον γὰρ εἶναι τὸν κοινὸν ὅρον τῶν αἰσθητῶν τινος, ἀεί γε μεταβαλλόντων.*

begonnenen Anfängen der wahren Ontologie; sondern sie sind, wie wir oben bemerkten, Fremdlinge in der Metaphysik.

Die ersten beiden Puncte unseres oben versuchten kurzen Abrisses der griechischen Metaphysik, nämlich das, was Ontologie und Synechologie anlangt, haben wir nun, so weit es nöthig schien, erläutert.

Mit dem dritten Puncte, der Eidolologie, deren Probleme, wie vorhin gesagt, gleich einer trägen Last auf die Metaphysik drückten, gerade wie noch jetzt die eingebildeten Seelenvermögen, — hätte es sich etwas anders verhalten, als wirklich der Fall war, wenn *Platon*, gemäss dem später allgemein gewordenen Missverständniss, seine *Ideen* für *Gedanken*, gleichviel ob im göttlichen oder im menschlichen Verstande gehalten hätte. Gegen dies noch jetzt herrschende Vorurtheil, welches bloss Ungeschick im Auffassen einer frühern, für uns befremdlichen, und ohne ihre historische Beziehung unverständlichen Vorstellungsart beweiset, liegt das Heilmittel im *Aristoteles*; aber freilich, wer nicht geheilt sein will, weil etwa eine Ideenlehre von neuer Fabrik durch *Platon's* Auctorität soll geschützt werden, — der mag immerhin die lächerliche Beschuldigung wiederholen, *Aristoteles* habe missverstanden und verdreht! Wir lassen uns darauf nicht ein; wollen auch hier nicht das aus der Einleitung Bekannte wiederholen; sondern begnügen uns für jetzt, dem Unbefangenen irgend eine Stelle des *Aristoteles** — die erste beste, die uns in die Hände fällt, ohne besondere Auswahl aus zahllosen ähnlichen, — zur Probe herzusetzen, wie jener theils *für*, theils *wider* die Ideen disputirt.

„Es schwebt gar sehr im Zweifel, welche Annahme zur Wahr„heit führe, ob die eine, dass die Gattungen (*γένη*) Elemente „und Principien seien, oder die andre, dass jedes Ding aus „seinen Bestandtheilen zusammengesezt sei, wie ein Wort aus „seinen Buchstaben, nicht aber aus dem Klange überhaupt. „Wer, wie *Empedokles*, die Körper aus Feuer, Wasser und „andern Elementen bestehen lässt, der betrachtet dieselben als „die inwohnenden Bestandtheile, aber nicht als Gattungen. Wer „die Natur eines Sessels kennen lernen will, der sieht nach, „aus welchen Theilen derselbe zusammengefügt sei. Nach „solcher Ansicht möchten nun wohl die Gattungen nicht Prin-

* *Aristot. Metaphys. II*, 3.

„cipien der Dinge sein. Allein in wiefern wir jedes Ding erkennen durch Definitionen, und die Gattungen *die Principien* „*(ἀρχαὶ) der Definitionen* sind: in so fern müssen auch die Gattungen den definirten Gegenständen als deren Principien angehören. (Freilich, wenn das Denken ein unmittelbares Abbilden der Dinge wäre. Dann müsste auch der Astronom seine Integrale, vermittelst deren er rechnet, unter die Gestirne versetzen.) „Und wenn das Wissen von den Dingen dadurch „gewonnen wird, dass man die Ideen oder Arten (εἴδη) auffasst, nach welchen jene Dinge benannt werden, so sind hinwiederum die Gattungen *die Principien der Arten.* Es scheinen aber einige von denen, welche das Eine, das Sein, das „Gross und Klein als Elemente der Dinge ansehn, sich dessen „als der Gattungen zu bedienen. — Möchten nun die Gattungen wirklich Principien sein: so fragt sich noch, ob die höchsten, oder die niedrigsten? Sollen es die höchsten sein, — „so sind auch das Sein und die Einheit Principien und Wesen; denn beides wird vorzugsweise von allen Dingen ausgesagt. Allein es ist nicht möglich, dass als Gattung für die „Dinge das Eins und das Sein betrachtet werde. Denn auch „den Differenzen jeder Gattung kommt das Sein zu; und jeder „von ihnen auch die Einheit. Nun kann aber der Differenz „weder die Art, wozu sie gehört, noch die Gattung ohne die „Art, als Prädicat beigelegt werden. Nimmt man daher das „Sein und das Eins als Gattung an, so kann von keiner Differenz gesagt werden, sie sei Eine, und überhaupt, sie sei."

Was hier zuerst ins Auge fällt, das ist der Werth, der auf logische Verhältnisse gelegt wird. Uns, die wir von Jugend an in allen Compendien logische Ordnung finden, fällt es schwer uns zu erinnern, wie viel Mühe *Sokrates*, *Platon* und *Aristoteles* hatten und haben mussten, das logische Denken unter ihren Zeitgenossen in Gang zu bringen. Definitionen galten damals für Erkenntnisse, und das Definirte für real, weil bei ihm der Fehler des Veränderlichen, welches jeder Definition entläuft, nicht mehr stattfindet. Wer diesen Punct nicht vest im Auge behält, der wird sich niemals in die platonische Ideenlehre finden können. Und das Schlimmste, was Jemandem begegnen kann, ist dies: sie jetzt noch zu bewundern, anstatt in ihr lediglich eine historische Thatsache zu sehn, die zwar begriffen, aber nicht nachgeahmt sein will.

Um mit Einem Zuge das, worauf es hier ankommt, ins Licht zu setzen, brauchen wir jetzt nur noch wenige Worte aus jener Erzählung im ersten Buche der aristotelischen Metaphysik. „Zwischen die Sinnendinge und die Ideen stellte *Platon* die „mathematischen Gegenstände, welche sich von den Sinnen-„dingen dadurch unterscheiden, dass sie ewig und unveränder-„lich sind; von den Ideen aber dadurch, dass viele derselben „gleich sind, während hingegen die Idee selbst jedesmal nur „Eine ist." Verlangt man ein Beispiel? Die vier Seiten eines Quadrats sind gleich: die Idee derselben ist nur Eine; sie selbst aber sind ihrer mehrere, obgleich keiner Veränderung unterworfen. Jede andere Vervielfältigung mathematischer Constructionen, die unter einerlei allgemeinen Begriff fallen, gehört eben dahin.

Aber wie kommen nun mathematische Gegenstände und Ideen *in Eine Reihe* mit den Dingen der Sinnenwelt? Weil auf alle das Sein bezogen wird. Die letzteren gelten dem gemeinen Verstande, oder dem Meinen, die erstern beiden dem Philosophen, oder im Wissen, für real. Und hier liegt der Fehler am Tage. Jene Philosophen des Alterthums konnten sich nicht darin finden, *dass mathematische Constructionen und allgemeine Begriffe lediglich Producte unseres Vorstellens sind.* Es fehlte an Psychologie.

Platon's Lehre wurde erst weit später so abgeändert, dass der neuere Sprachgebrauch sich bilden konnte, nach welchem Ideen soviel sind als Vorstellungen. Dies war von einer Seite eine Annäherung an die Wahrheit; von der andern aber verkannte man nun das grosse Motiv für alle Speculation, welches in der Veränderung liegt. Denn seitdem die Ideen Vorstellungen, und noch überdies schöpferische Vorstellungen des göttlichen Verstandes wurden, wer konnte es ihnen da noch ansehn, in welchem Gedränge des Streits gegen die Heraklitiker sie zuerst als einzige Zuflucht waren ergriffen worden?

Die mathematischen Gegenstände haben noch längere Zeit gebraucht, um an ihre rechte Stelle zu gelangen; und kaum sind sie jetzt dahin gekommen. *Clarke* machte noch den Raum zu einer Eigenschaft des unendlichen Wesens. *Kant* leitet noch seine transscendentale Aesthetik, in der Vernunftkritik, durch die Frage ein: „*Was sind nun Raum und Zeit? Sind es wirkliche Wesen? Sind es zwar nur Bestimmungen, oder auch Ver-*

hältnisse der Dinge, aber doch solche, die ihnen auch an sich zukommen würden, wenn sie auch nicht angeschaut würden?" — Und ob *Kant* selbst in Hinsicht des Raums einen richtigen Begriff der hierüber anzustellenden, *zwiefachen* und schwierigen Untersuchung gehabt habe: das mag der Leser aus dem zweiten Theile dieses Werks, verglichen mit der Psychologie, beurtheilen.

Den *Aristoteles* sieht man mit Raum, Zeit, Bewegung gegen die Eleaten, mit den Ideen gegen den *Platon* sich fortwährend quälen. Er gleicht dem *Ixion;* er dreht sich immer im Kreise eines Streits, mit dem es nie gelingt, ein für allemal fertig zu werden. Und das ist kein Wunder; denn für die Probleme der Eidolologie fehlte es damals an allen Hülfsmitteln der Untersuchung; selbst die Probleme waren noch nicht aufgestellt, obgleich einzelne Fragen in Menge vor Augen lagen. Man erinnere sich nur an das, was wir oben über *Reinhold* und *Fries* zu sagen hatten; und um jetzt auf einmal die ganze, wahrhaft klägliche, Lage der Metaphysik in jener Zeit zu überschauen, betrachte man folgende Zusammenstellung des *Aristoteles* *:

„Am offenbarsten scheint in den Körpern, in Thieren, Pflan„zen, Feuer, Wasser, Sonne, Mond, das Sein hervorzutreten. „Ob aber diese allein, oder auch Anderes, oder nichts von „jenen eigentlich sei: das ist zu untersuchen. Einige betrach„ten vielmehr die Grenzen des Körpers, Flächen, Linien, „Puncte, als real. Einige stellen, wie *Platon*, die Ideen und „das Mathematische voran. *Speusippus*, von dem Einen be„ginnend, setzt eine Reihe von Principien des Seins; andre für „Zahlen, andre für Grössen; dann für den Geist. Einige aber „legen den Ideen und den Zahlen einerlei Natur zum Grunde; „daran knüpfen sie Linien und Flächen, bis zum Wesen des „Himmels, und zu den Sinnendingen. Was nun richtig ge„sagt, ob etwas ausser dem Sinnlichen vorhanden oder nicht, „und ob und wie es ein davon gesondertes Sein gebe, müssen „wir sehen."

Gesetzt auch, der Aufsatz, aus welchem wir so eben übersetzten, sei nicht gerade bestimmt gewesen, das *siebente* Buch der Metaphysik zu werden: so hatte doch *Aristoteles* gewiss mancherlei Aehnliches vorher geschrieben, welches ihn jetzt

* *Aristot. Metaphys. VII*, 2.

billig der Unbequemlichkeit, sich so zweifelhaft ausdrücken zu müssen, überheben sollte. Dennoch — welche Verwirrung! Logische Verhältnisse, mathematische Gegenstände, metaphysische Probleme, alles ist in Eine Linie gestellt! Und man sieht in der Ferne schon die künftige Emanationslehre, welche *aus dem Einen* die Ideen und die Zahlen, die Linien und die Flächen, den Himmel und die Erde ganz sanft wird ausstrahlen lassen. Dazu ist nur ein einziger kleiner Rückschritt nöthig. Die Pythagoräer hatten ja schon die Zahlen in den Rang des Stoffes (ἐν ὕλης εἴδει) gestellt. Nun fand zwar *Platon* für nöthig, den Zahlen die Gemeinschaft mit dem wechselgestaltigen Stoffe einigermaassen zu erschweren; damit nicht das, was für real gelten sollte, verunreinigt würde durch jenen, der durchaus nicht real sein kann. Wurde aber späterhin die Warnung vernachlässigt, und dagegen die platonische Verknüpfung des Seins mit dem Einen und dem Guten (worauf wir uns hier weiter nicht einlassen können) als eine Reminiscenz benutzt: so war nichts natürlicher, als nunmehr das Eine sammt dem Sein und Guten wiederum in den Rang *des Stoffs* zu stellen, *woraus* das Uebrige entsteht; dann konnte der erste beste Schwärmer aus den philosophischen Materialien eine Welt bauen, und man muss sich bloss wundern, dass nicht längst vor dem *Ammonius Saccas* und dem *Plotin* diese Thorheit vollzogen wurde.

Es lässt sich nun nicht verkennen, dass *Aristoteles* selbst sich schon in einem Gedränge verworrener Meinungen befand, deren er nicht mehr mächtig werden konnte, obgleich er deshalb wiederholte Versuche machte. Dass er sich sträubte, um nicht mit fortgerissen zu werden, ist natürlich; dass er die Untauglichkeit der platonischen und eleatischen Ansicht, eine Naturerklärung zu liefern, richtig erkannte, ist sehr löblich; allein er *verkannte* den Keim der wahren Speculation in diesen Ansichten; und dies brachte eine Stockung in der Untersuchung hervor, die bei seinem grossen nachmaligen Einflusse lange Jahrhunderte gedauert hat.

Die Logik, welche er in Ordnung brachte, war seine Methodologie; sie war überdies seine Gewohnheit. Ueberall sieht man ihn verweilen im analytischen Denken; im Sondern verschiedener Bedeutungen eines Worts; im Auseinanderlegen der Theile, worin die Untersuchung zerfallen soll. Nun kann aber

die Logik allein der metaphysischen Probleme nicht mächtig werden; und wo Logik und blosse Erfahrung zusammenkommen, da herrscht immer das Vorurtheil: *die menschliche Erkenntniss sei schon gegeben, und brauche nur geordnet zu werden,* welches gerade falsch ist. *Aristoteles* stellte sich gegen die Eleaten und gegen *Platon*, wie *Fries* gegen *Fichte* und *Schelling*; was daraus wird, liegt am Tage.

Nur kurz vorhin aber bemerkten wir, dass *Fichte* mit *Heraklit* zu vergleichen ist; indem dieser das Hauptproblem der äussern wie jener das der innern Erfahrung ins Licht stellte. Daher kommt *Fries,* wenn er den Platz des *Aristoteles* einnehmen soll, unerwartet früh; und die neuere Nachahmung der alten Scenen scheint verkürzt, und eingeschrumpft; während bei den grossen Hülfsmitteln der neuern Zeit es sich gebühren würde, das Aehnliche nicht nach verjüngtem Maassstabe, sondern in grösseren Umrissen wiederkehren zu lassen.

Die Redseligkeit der heutigen Zeit, welche dem Denken nicht Zeit zur Entwickelung lässt, ist nun zwar ein grosses Uebel. Allein, wir besitzen dennoch höchst wichtige Vorzüge vor den Alten. Wir haben das Christenthum, und eine achtungswerthe Geistlichkeit; jene hatten nur Priester und Dichter. Wir haben die reichen Schätze der Mathematik und Physik; dem *Aristoteles* war der Himmel eine Kugel, und (noch übler!) die Kreisbewegung war ihm die erste der Bewegungen *. Endlich: bei uns haben beide Erfahrungskreise, der äussere und der innere, ihre Probleme hergegeben; die Alten hatten sich noch nicht an den Wundern des Selbstbewusstseins versucht. Wollte nun Jemand prophezeihen, die beiden grossen Aufregungen der Metaphysik, bei den Alten und bei uns, würden sich noch ein drittesmal wiederholen, so müsste ein Solcher noch einen dritten Kreis der Erfahrung ausser der äussern und innern nachweisen. Aber das ist nicht möglich. Die Wissenschaft schreitet fort, wenn auch mit Unterbrechungen; ihr Interesse wächst, wie die Naturkenntniss sich erweitert; und je sichtbarer die willkürlichen Meinungen sich unter einander zerstören, desto gewisser wird das nothwendige Denken sich zur Erkenntniss ausbilden.

Wird nun gefragt, von welchem Werthe denn das Studium

* *Aristotelis Physicorum* VIII, 9.

der ältern und der alten Philosophen für uns jetzt noch sein könne: so muss zuvörderst das eigentliche historische Interesse gänzlich abgesondert, und nicht vermengt werden mit dem Wunsche, zur Förderung der Wissenschaft Hülfsmittel bei jenen früheren zu finden.

Von dem historischen Interesse sagt man zu wenig, wenn man behauptet, es sei bleibend auch nachdem die Wissenschaft der ältern Stützen nicht mehr bedürfen werde. Vielmehr, es wird erst hervortreten, und sich reinigen, wann die Parteilichkeit verschwindet, womit heute noch diejenigen, die nicht auf eigenen Füssen stehen können, sich einen oder den andern unter den Alten auswählen, um, an ihm vestgeklammert, Haltung zu gewinnen. Historische Bilder dürfen nicht auf den Augen liegen; sie müssen von Ferne gesehen werden; sonst kann man ihre Umrisse nicht wahrnehmen. Wie lange es noch Jemandem einfallen kann, uns den *Platon* und *Aristoteles* dergestalt anzupreisen, als wäre bei ihnen die wahre Metaphysik zu finden: so lange hüten sich Physik, Chemie und Physiologie mit einer Metaphysik, die von ihnen nichts weiss, in Gemeinschaft zu treten; und ein Zeitalter, das seine antiquarische Gelehrsamkeit nicht mit seinen Naturkenntnissen in Zusammenhang zu bringen versteht, kann die verschiedenen älteren Versuche und Vorbereitungen, in ihren gehörigen und gemessenen Abständen von einander und von der Wissenschaft, wohl schwerlich mit historischem Geiste betrachten. Unser Zeitalter hat zwanzig Jahre lang die einfache Lehre, *dass sich Qualitäten zerlegen lassen, wie man Richtungen und Kräfte längst zerlegte* *, — für eine unbegreifliche Paradoxie gehalten. Möchte es denn nur erst in dem Kreise der Begriffe, welche ihm die heutige *Naturlehre* längst darbietet, wahrhaft einheimisch werden; dann vielleicht würde es begreifen, wie lang die Jahrtausende sind, die seit *Platon* und *Aristoteles* verflossen. Ob es gerade nöthig war, dass sich die Geschichte der Philosophie so sehr in die Länge zog, ist eine andre Frage.

Hinweggesehen nun von dem rein historischen Interesse, welches die Alten erst künftig gewinnen werden: in wiefern kön-

* Man vergleiche §. 129 mit dem zweiten Paragraphen in den Hauptpuncten der Metaphysik. Die ausführliche Entwickelung hievon folgt unten, im zweiten Theile, §. 211 u. s. w.

nen sie denjenigen nützen, die bei ihnen Hülfe suchen für das Studium der Wissenschaft selbst?

Der erste und der letzte Eindruck, welchen *Platon* und *Aristoteles* auf einen Jeden machen müssen, der sie unbefangen lieset, ist dieser. Beide grosse Männer waren weit mehr von dem Gefühl der Schwierigkeit des Wissens erfüllt, als geneigt zu positiven Behauptungen. Sie hatten ihre Weisheit nicht aus Compendien gelernt, sondern sie waren geübt im philosophischen Gespräch, welches fortwährend im Untersuchen begriffen ist, ohne eigentlich jemals ein Ende zu finden. Wenn nun ein Anfänger heutiges Tages die Metaphysik zuerst aus Büchern und Lehrvorträgen kennen lernte, wodurch sie ihm als historische Thatsache, und deshalb unvermeidlich als eine gelehrte Masse erscheint; wenn er diese Masse nicht auflösen, sie nicht auf ihre Elemente zurückführen, ihren Ursprung nicht begreifen kann: dann helfen ihm die Alten, die Anfänge der Fäden zu finden, aus welchen sich später das verworrenste Gewebe erzeugt hat. Sie kommen ihm entgegen mit jenem Hebammendienste des *Sokrates;* nämlich dann, wann in seinem Geiste schon etwas liegt, welches verlangt ans Licht zu treten. Sie bekennen ihm ihre eigenen Verlegenheiten, und fordern ihn auf, zu überlegen, *was sie wohl für einen Gebrauch von heutiger Naturkenntniss würden gemacht haben, wenn ihr Erfahrungskreis auf einmal die jetzige Erweiterung erhalten hätte.* Denn sie sind nichts weniger als starre Dogmatiker; und *Aristoteles* insbesondere würde sich wenig freuen, wenn er sähe, welche Steifheit des Dogmatismus durch seine Auctorität ist geschützt worden. Aber mit *Kant* zu untersuchen, würde ihn gefreut, — und Er würde *Kants* Unternehmen gefördert haben, selbst ohne davon zu wissen, wenn das Studium seiner Werke zu jener Zeit, da die Vernunftkritik alle Köpfe bewegte, besser im Gange gewesen wäre. Alsdann hätte die kantische Kritik nicht vergebens den wahren Begriff des Sein geltend gemacht, sondern das Heilmittel würde unmittelbar die *Wurzel* des Uebels erreicht haben. Mögen daher die historischen Studien, wie weit sie auch noch davon entfernt sind, eine ächte Geschichte der Philosophie zur Anschauung zu bringen, wenigstens von jetzt an nicht mehr unterbrochen werden! Zwar ist leicht zu sehen, dass oftmals nur im Sumpfe alter Irrthümer gerührt wird, ohne kritischen Geist, und mit leerer Hoffnung, das mit Recht Ver-

altete erneuern zu können. Aber man weiss, dass fortgesetzte historische Studien ihre Fehler allmälig selbst zu berichtigen pflegen; dass sie die unmässige Bewunderung des Alten durch näheres Anschauen herabstimmen; und dass sie die Zahl derjenigen, die sich an die Quellen wenden, statt sich mit den abgeleiteten Bächen zu begnügen, eher vermehren als vermindern.

Sollen wir das Lob der Historie noch verlängern? Diejenigen Leser, für welche es sich verlohnt zu schreiben, verlangen die Wissenschaft selbst; und fragen vielleicht schon längst, wozu so viel Geschichte dienen solle, die doch in der Wissenschaft nimmermehr etwas entscheiden kann. Wir suchen daher nur noch eine passende historische Thatsache zum Schluss.

Man hat seit einem Vierteljahrhundert oftmals bemerken können, dass diejenigen Gelehrten, welche nach spinozistischer Weise einer harmonischen Anschauung aller Dinge in der Welt theilhaftig geworden zu sein sich rühmten und glücklich priesen, doch Eins zu wünschen übrig behielten, welches sie freilich, der allgemeinen menschlichen Schwäche sich bewusst, nicht fordern, sondern lieber bescheidentlich entbehren wollten. Dies Eine war — eine Kleinigkeit: die Brücke zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen! — Nun stösst zwar unfehlbar Jedermann irgendwo, wenn auch nur tastend im tiefen Dunkel, an die Grenzen des menschlichen Wissens. Allein wie schwer es sei, für dieses *Irgendwo* die rechte Stelle zu zeigen: daran mag folgende bekannte Probe erinnern:

Dem *Kepler* fehlte auch eine Kleinigkeit. Acht Minuten fehlten ihm, um welche seine Berechnung der Bewegung des Mars an einer gewissen Stelle abwich von der Beobachtung. Der Deckmantel menschlicher Schwäche hätte nun die acht Minuten wohl einhüllen können; aber sie liessen ihm keine Ruhe. Die ganze Astronomie musste durchsucht, die schöne Harmonie, die man schon zu besitzen sich einbildete, musste aufgegeben, alle Begriffe von der Bahn des Planeten und vom Gesetze seines Umlaufs mussten theils verändert, theils ganz neu geschaffen werden. *„Sola igitur haec octo minuta viam praeiverunt ad totam Astronomiam reformandam.“*

Druck von Bernh. Tauchnitz jun.